Kim Knott

HINDUISM
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ ẤN ĐỘ GIÁO

OXFORD UNIVERSITY PRESS





NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC



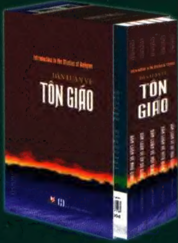
Kim Knott là giáo sư về tôn giáo tại Lancaster University. Bà sử dụng những cách tiếp cận xã hội học và địa lý để nghiên cứu các mối quan hệ giữa tôn giáo và đời sống thế tục, vị trí của tôn giáo trong những diễn ngôn có vẻ là đời thường.

Bà đã phát triển một cách tiếp cận không gian để khảo sát tôn giáo trong tương quan với những thể chế văn hóa khác, trong mối liên hệ với sự di dân và diaspora (cộng đồng di dân), với dân tộc tính, giới tính, nhân dạng và đời sống công cộng...

Những tác phẩm khác của Kim Knott: *Dẫn luận về Ấn Độ giáo* (2000); *Diasporas: Khái niệm, nhận dạng, những điểm giao cắt* (2010); *Những bộ mặt đang thay đổi của tôn giáo và phương tiện truyền thông, Tôn giáo và sự thay đổi ở nước Anh hiện đại* (2012). Bà tham gia một chương trình nghiên cứu lớn về "Tôn giáo và sự đa dạng" của University of Ottawa, là tư vấn quốc tế trong những dự án về "Đời sống tôn giáo của các cộng đồng di dân thiểu số", "Đa nguyên hóa tôn giáo ở châu Âu", và "Những không gian nhiều đức tin".

VĂN LANG
Tủ sách: Văn hóa xã hội

OXFORD
UNIVERSITY PRESS



Kim Knott

HINDUISM
A Very Short Introduction

DẪN LUẬN VỀ ẤN ĐỘ GIÁO

*Ấn Độ giáo được thực hành bởi khoảng 80% dân số Ấn Độ và khoảng 30 triệu người bên ngoài Ấn Độ. Nhưng Ấn Độ giáo được định nghĩa như thế nào, và tôn giáo ấy có cơ sở là gì? Trong **Dẫn luận về Ấn Độ giáo**, Kim Knott cung cấp hiểu biết sáng tỏ về những niềm tin của người Hindu, tìm hiểu xem nó đã bị tác động bởi quá khứ và hiện tại như thế nào.*

Tác giả đưa ra lời giải thích ngắn gọn về những vấn đề trung tâm của Ấn Độ giáo, như vai trò của các đạo sư và vị thầy đương đại trong quá trình tìm kiếm thành tựu tâm linh; chức năng của Mahabharata và Ramayana - những thánh điển trình bày đấng thiêng liêng dưới hình tướng con người (avatara) để cung cấp hình mẫu ứng xử cho tất cả mọi người, cũng như tập trung vào dharma, bổn phận và trách nhiệm đạo đức thích hợp của mỗi giai cấp. Tác giả cũng xem xét những thách thức đặt ra cho Ấn Độ giáo vào cuối thế kỷ 20 khi nó lan xa ngoài Ấn Độ và những vấn đề liên quan trong xã hội Hindu.

- VP CTY & NHÀ SÁCH : 40 - 42 NG. THỊ MINH KHAI, Q. 1 ĐT: 38.242.157
- SIÊU THỊ & NHÀ SÁCH : 01 QUANG TRUNG, Q. GÒ VẤP ĐT: 39.894.523
- NHÀ SÁCH VĂN LANG : 142-144 ĐINH TIÊN HOÀNG, Q. BT ĐT: 38.413.306
- TRỤ SỞ CHÍNH & XƯỞNG IN : 06 NGUYỄN TRUNG TRỰC, Q. BT ĐT: 35.500.331

Website: www.vanlang.vn * Email: vhvl@vanlang.vn



Dẫn luận về Ấn Độ giáo



Giá: 65.000đ

DẪN LUẬN VỀ

ẤN ĐỘ GIÁO

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Kim Knott
Người dịch: Thái An

DẪN LUẬN VỀ ẤN ĐỘ GIÁO

HINDUISM
A Very Short Introduction



Mục lục

Lời nói đầu

Các nam thần và nữ thần Ấn Độ giáo hiện diện khắp nơi ở Ấn Độ, ẩn trong những ngôi đền tráng lệ và những điện thờ nhỏ bên đường, được khắc hoạ trong những bia đá phức tạp, phóng cái nhìn nhân hậu từ những quảng cáo, lịch in và áp-phích phim, được thu vào những món đồ châu báu hoặc tác phẩm điêu khắc nhỏ đặt trong quầy ở chợ hoặc cửa hàng. Các vị thần được đan xen vào kết cấu đời sống ở những ngôi làng và thành phố Ấn Độ, và giờ đây cũng thấy xuất hiện ở những cộng đồng người Hindu* từ

* Ấn Độ giáo (Hinduism) hay "Hindu giáo" là "tôn giáo của người Hindu". Người Hindu lại là "người theo Ấn Độ giáo". Cuối sách, tác giả có nói tới vấn đề định nghĩa Ấn Độ giáo và người Hindu. Tạm thời, người Hindu được hiểu là tất cả những người ở Ấn Độ không theo các tôn giáo lớn khác như Hồi giáo, Phật giáo, Kì-na giáo, Cơ Đốc giáo, đạo Sikh.

vùng Caribbean tới Bắc Mỹ và Anh, từ Nam Phi tới Thái Lan. Các vị được tất cả mọi người hết lòng yêu mến. Sự xuất hiện của các vị ở nhiều nơi và dưới nhiều hình tướng khác nhau nói lên sự đa dạng và phong phú của văn hoá Ấn giáo.

Nhưng Ấn Độ giáo vượt ra ngoài văn hoá và mở rộng sang những lĩnh vực khác - vào cấu trúc và đời sống xã hội của người Hindu, những vấn đề đạo đức, quan điểm chính trị về sự bình đẳng và chủ nghĩa dân tộc. Ấn Độ giáo đương thời và những câu chuyện, giáo lý, nghi lễ truyền thống của nó tác động đến quá nhiều khía cạnh trong đời sống của người Ấn Độ ngay tại và bên ngoài tiểu lục địa, đến nỗi chúng ta băn khoăn phải định nghĩa nó như thế nào. Gọi nó là một "tôn giáo" có thích hợp không? Nó có giống như Cơ Đốc giáo hay Hồi giáo không? Nó khác theo những chiều hướng nào? Thực tế, nó có thách thức quan niệm của chúng ta về tôn giáo không?

Tác phẩm dẫn luận này về Ấn Độ giáo cung cấp một suy xét về những vấn đề trên. Nó đi từ câu hỏi những điểm khởi đầu khác nhau ảnh hưởng ra sao đến cách chúng ta cảm nhận và hiểu Ấn Độ giáo. Chẳng hạn, động cơ và những kết luận của tín đồ và học giả khác xa nhau tới mức nào. Trong những chương tiếp theo, chúng ta tìm hiểu tầm quan trọng của những truyền thống chứa đựng trong kinh sách Ấn giáo, của



thiên khải ban đầu và sự trao truyền sau này từ thế hệ nọ sang thế hệ kia bởi giáo sĩ, đạo sư và những người kể chuyện.

Một trong những câu hỏi quan trọng được người Hindu suy xét và truyền lại qua nhiều thế kỷ là "Tôi là ai?" hay nói khác đi, "Tự ngã là gì?" Các triết gia đã bàn về bản chất của tự ngã, mối quan hệ của nó với Thượng đế và vạn vật, nó có tiếp tục sau cái chết không, nó bị tác động như thế nào bởi những hành động của chúng ta. Ở Chương 3, chúng ta xem chúng đã được tranh luận ra sao vào thời trước, và giá trị của chúng thời nay.

Trong hai chương kế tiếp, chúng ta được giới thiệu về một loạt nam thần và nữ thần Ấn Độ giáo khác nhau, những câu chuyện được kể về họ, họ được trình bày như thế nào trong điêu khắc và hội hoạ, và sự thờ cúng dành cho họ. Rama, Sita, Durga, Ganesha, Vishnu, Shiva và Krishna sẽ được mô tả. Nhưng chúng ta cũng tìm hiểu xem người Hindu hiểu sự thiêng liêng như thế nào. Họ có thờ nhiều thần một lúc, hay đây tất cả chỉ là những hình tướng của một đấng duy nhất? Liệu có thể có một chút sự thật trong cả hai ý tưởng này không?

Vào thế kỷ mười bảy và mười tám, khi người châu Âu lần đầu tiên tiếp xúc với những tư tưởng Ấn Độ giáo về thiêng liêng, với những nghi lễ và đời sống xã hội của người Hindu, họ đã bối rối và

kinh ngạc. Họ nhìn nhận mọi thứ thông qua lăng kính tôn giáo và văn hoá của chính họ, so sánh nó với kinh nghiệm của riêng họ, từ đó thường rút ra những kết luận bất lợi. Trong Chương 6, chúng ta xem xét mối quan hệ của những người châu Âu và Mỹ đối với Ấn Độ giáo, suy ngẫm về tác động của chủ nghĩa thực dân Anh lên những khuynh hướng tôn giáo ở Ấn Độ trong những thế kỷ gần đây. Từ rất sớm, những nhà cải cách Ấn Độ giáo và nhà cai trị người Anh ở Ấn Độ đã bắt đầu kêu gọi có sự bình đẳng và thay đổi xã hội, đặc biệt cho phụ nữ và những người bị người Hindu đẳng cấp cao gán cho tên gọi "hạ tiện". Ở Chương 7, chúng ta xem xét quan điểm về phụ nữ và những tiện dân, hay giờ đây được gọi là *dalit*, và xem vị thế của họ là như thế nào trong Ấn Độ giáo.

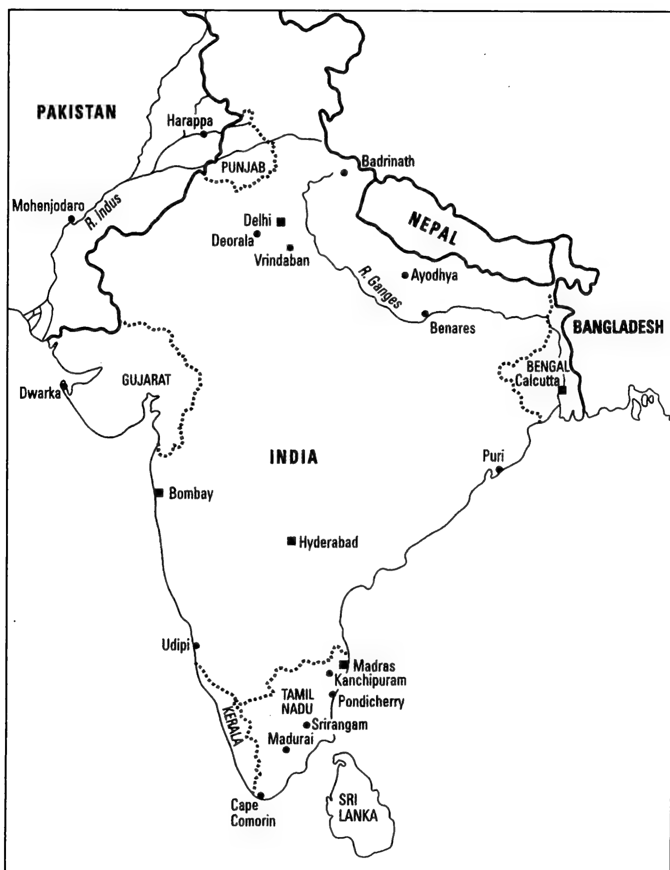
Không chỉ hai nhóm thiểu số lớn này mới nêu lên những câu hỏi thách thức về thế nào là một người Hindu. Những người Ấn Độ từng phản đối một giáo lý Ấn Độ giáo thời kỳ đầu cũng như đã vượt qua "những dòng sông đen"* là những người

* Lấy ý từ tiểu thuyết "Across the Black Waters" (Vượt dòng sông đen) của Mulk Raj Anand, nói về những vật lộn đi lên từ dưới đáy xã hội của một nông dân Ấn Độ. "Dòng sông đen" (*kala pani*)ở đây là những con sông bao quanh vùng đất của cộng đồng người Hindu.



đã bước ra ngoài lãnh thổ thiêng liêng của Ấn Độ. Dù vậy, ở những cộng đồng Ấn Độ trên khắp thế giới, các đền chùa đã được lập ra, những trào lưu Ấn Độ giáo đã lan toả, và tư tưởng cũng như nghi lễ Ấn Độ giáo đã được truyền. Những phương diện của Ấn Độ giáo thậm chí đã được dạy cho những người không phải người Hindu nhưng có quan tâm, do vậy nêu lên câu hỏi liệu Ấn Độ giáo có vẫn là một tôn giáo chỉ dành cho những người sinh ra trong các gia đình Ấn Độ và đẳng cấp Hindu, hay giờ đây nó đã trở thành một tôn giáo có tính trao truyền.

Câu hỏi này và những câu hỏi khác về nhân dạng của Ấn Độ giáo được bàn ở chương cuối. Nó là một tôn giáo hay là nhiều tôn giáo khác nhau, mỗi thứ được xác định bởi lãnh thổ, đẳng cấp, hệ phái? Nó có phải là một tôn giáo không? Nó có làm chúng ta suy nghĩ về chủ đề tôn giáo theo những cách mới không? Dù hầu như không thể trả lời tất cả những câu hỏi này một cách thoả đáng, nhưng qua bàn luận, chúng ta có thể hiểu được sự phức tạp, đa dạng và năng động khác thường của tất cả những gì chúng ta gọi là Ấn Độ giáo.



Bản đồ 1. Tiểu lục địa Ấn Độ, với những địa điểm tôn giáo



Học giả và tín đồ

Nếu đi vào một thư viện hoặc cửa hàng sách với ý định tìm hiểu về Ấn Độ giáo, bạn sẽ đến khu vực nào? Đến khu vực “Xã hội học” để tìm những cuốn sách về hệ thống xã hội của người Hindu? Đến khu vực “Nghệ thuật và Kiến trúc” để tìm hiểu về những đền chùa, bản khắc, hoạ phẩm tuyệt vời mô tả thần thoại Ấn Độ giáo? Đến khu vực “Ngôn ngữ” để tìm sách về tiếng Phạn và những ngôn ngữ khác của Ấn Độ? Đến khu vực “Nhân loại học” để có thông tin về làng xã Ấn Độ, xã hội và văn hoá của nó? Rất có thể bạn sẽ tìm được những nguồn hữu ích trong tất cả các khu vực này, nhưng có lẽ bạn sẽ tới khu vực “Tôn giáo” đầu tiên, vì ở các nước phương Tây, Ấn Độ giáo được xem là một hệ thống tôn giáo, rất giống với Do Thái giáo, Cơ Đốc giáo, Hồi giáo và Phật giáo.

Một trong những vấn đề mấu chốt được xem xét trong tác phẩm dẫn luận ngắn này là điều đó đúng đến mức nào. Ấn Độ giáo có là một tôn giáo như những tôn giáo khác không, và đâu là những đặc điểm chính giúp định nghĩa nó? Trong từng chương cũng như khi bàn một chủ đề cụ thể, tôi sẽ nêu lên câu hỏi chủ đề đó có thể nói gì cho chúng ta về bản chất của Ấn Độ giáo, hệ thống tôn giáo của người Hindu. Ví dụ, trong chương kế tiếp, chúng ta sẽ bàn về tính chất trung tâm của một tập hợp những tác phẩm tôn giáo được gọi là *Vệ đà* (*Veda*) và sự giáo hoá của người bà la môn, giai cấp chuyên tế lễ trong Ấn Độ giáo.* Ở chương áp chót, tôi sẽ bàn về câu hỏi Ấn Độ giáo có thể phát triển bên ngoài Ấn Độ đến mức nào, và một người có thể chọn trở thành người Hindu hay không. Ấn Độ giáo là một tôn giáo cho tất cả mọi người, hay chỉ cho những người sinh ra trong các gia đình Ấn Độ?

Trong chương cuối, tôi sẽ trở lại với chủ đề bản chất và định nghĩa của Ấn Độ giáo, đặc biệt với vấn đề sự thuần nhất và sự đa dạng. Thuật ngữ "*Ấn Độ giáo*" (*Hinduism*) ám chỉ một hệ thống hợp nhất, và một số tác phẩm hiện đại

---

* Cuối sách có phần từ vựng, giải thích ý nghĩa của những thuật ngữ Ấn Độ giáo.

của cả người Hindu lẫn người không phải Hindu đều mô tả nó theo cách này. Tuy nhiên, những người khác lại nói có nhiều truyền thống Ấn Độ giáo, thậm chí có nhiều "đạo của người Hindu": chúng có liên quan đến nhau, nhưng vẫn khác nhau ở những khía cạnh quan trọng. Liệu có thể nói ai đúng và đưa ra một định nghĩa kín kẽ về Ấn Độ giáo không? Trước chương cuối, tôi sẽ đi theo cách dùng quy ước để nói tới "*Ấn Độ giáo*".

Nhìn nhận Ấn Độ giáo từ nhiều tầm nhìn khác nhau

Trở lại với trọng tâm của chương này, tôi sẽ bắt đầu bằng cách nêu lên một câu hỏi liên quan đến phương pháp luận. Một câu hỏi phương pháp luận là một câu hỏi chúng ta làm điều gì đó *như thế nào* - trong trường hợp này, người ta nghiên cứu Ấn Độ giáo như thế nào. Câu hỏi của tôi là, "Những người thực hành Ấn Độ giáo có nhìn nhận nó theo cách giống như những người nghiên cứu nó không?" Để thuận tiện, tôi sẽ gọi hai nhóm ấy là *tín đồ* và *học giả*, dù chúng ta sẽ sớm thấy rằng bức tranh phức tạp hơn những gì được ám chỉ bởi sự phân biệt này.

Tại sao phải xét hai tầm nhìn khác nhau, của tín đồ và của học giả? Có hai lý do. Thứ nhất, để chọn giữa những cuốn sách có ở khu



Hình 1. Học về Ấn Độ giáo thông qua sự tham gia. Tiến sĩ Ursula King cùng gia đình và những đứa trẻ địa phương khác tại một nghi lễ Ấn Độ giáo ở Leeds, 1976

vực "Tôn giáo" của thư viện hoặc hiệu sách, một điều hữu ích là hiểu những cuốn viết bởi học giả và những cuốn viết bởi tín đồ khác nhau như thế nào. Hai nhóm thường có những ý định và nhắm tới đối tượng độc giả khác nhau. Nhóm thứ nhất có thể muốn cung cấp thông tin là chính; nhóm thứ hai khuyến khích sự tiến bộ tâm linh. Lý do thứ hai liên quan đến chính cuốn sách này. Dù là một dẫn luận, nó vẫn có tính học thuật hơn là sùng đạo. Mục đích của nó không phải là gợi ý những thực hành hay tư tưởng Ấn Độ giáo, cũng

không phải đề xướng một quan điểm Ấn Độ giáo cụ thể, mà đúng hơn nhằm giới thiệu cho độc giả quan tâm - dù là người Hindu hoặc không phải người Hindu - về một số đặc điểm chính của Ấn Độ giáo.

Trong số những sách học thuật, có những cuốn viết bởi *người trong cuộc* và *người ngoài cuộc*, người Hindu và người không phải Hindu. Chẳng hạn, ở phương Tây, có những sách nhập môn về Ấn Độ giáo của những người từng nghiên cứu và viết về tôn giáo của chính họ, như K. M. Sen, Anantanand Rambachan và Arvind Sharma. Có những cuốn khác viết bởi những người đã dành nhiều năm nghiên cứu Ấn Độ giáo nhưng bản thân họ không phải là người Hindu, như Klaus Klostermaier và Gavin Flood. Việc Sen, Rambachan và Sharma là người Hindu còn Klostermaier và Flood không phải là người Hindu có quan trọng không? Tín ngưỡng tôn giáo của một người ảnh hưởng đến những gì người đó viết về tôn giáo đến mức nào?

Thực ra, mỗi cuốn sách về Ấn Độ giáo đều khác nhau, kết quả của những khác biệt ở nền tảng và quan điểm của tác giả. Một số tác giả người Hindu có thể là người hành trì nhiệt thành hoặc mộ đạo; số khác có thể xem tôn giáo ít có tầm quan trọng đối với bản thân. Cũng tương tự, đối với một số người không phải Hindu, một

sự toàn tâm (dù với một tôn giáo khác) cũng có thể tác động mạnh đến khuynh hướng học thuật của họ, trong khi với những người khác, nỗ lực gác niềm tin tôn giáo sang một bên được xem là một khởi điểm quan trọng. Không phải tác giả sẽ luôn nói cho độc giả biết quan điểm của họ về vấn đề này. Trong quá khứ, nhiều học giả phương Tây tin rằng có thể cung cấp một trình bày hoàn toàn chính xác và khách quan về Ấn Độ giáo, giống như cách nhà khoa học tự nhiên quan sát và ghi nhận dữ liệu. Ngày nay, giống như ở một số nhánh của nghiên cứu khoa học, hầu hết học giả về tôn giáo thừa nhận rằng những khác biệt cá nhân quả thực có một tác động lên nghiên cứu và viết lách. Những gì các học giả chọn đưa vào hoặc bỏ ra khỏi sách của họ, những ví dụ họ đưa ra, cách họ tổ chức nội dung, tất cả đều là những quyết định chủ quan.

Vậy nội dung trình bày của tôi có thể khác với nội dung trình bày của tác giả những sách nhập môn khác về Ấn Độ giáo như thế nào? Đây là một dẫn luận ngắn gọn, nên rất nhiều điều đã bị loại ra. Ví dụ, tôi đã chọn viết nhiều hơn về những hình thức và biểu hiện đương đại của Ấn Độ giáo hơn là lịch sử Ấn Độ giáo và những niềm tin, hành trì ban đầu của nó. Là một học giả nữ, tôi đã cố gắng đảm bảo rằng phụ nữ Hindu và những người từ các nhóm ít

được nhắc tới khác sẽ được dành sự chú ý thích đáng. Là một người Anh, về mặt lịch sử, tôi có liên quan đến những thành phần thực dân của Ấn Độ. Tôi không thể thay đổi nguồn gốc xuất thân của mình, nhưng đã cố gắng suy nghĩ có tính phê phán về tác động của người Anh lên Ấn Độ giáo hiện đại. Bên cạnh đó, tôi là người theo phái Quaker (Cơ Đốc giáo Kháng cách), không phải người Hindu, bởi vậy những gì tôi đã viết không bị ảnh hưởng bởi nhân dạng tôn giáo của tôi, nhưng cũng không bị thúc đẩy bởi một góc nhìn Hindu. Là một người ngoài cuộc, tôi đưa ra một tầm nhìn khác. Tôi không thể dựa vào một nguồn hiểu biết Ấn Độ giáo bên trong, nên thay vì vậy, tôi dựa vào việc lắng nghe nhiều quan điểm và ý kiến của người Hindu để hiểu Ấn Độ giáo và toàn bộ sự phức tạp của nó. Tôi hy vọng điều này sẽ được thể hiện rõ trong phần trình bày tiếp theo.

Mọi tác giả đều có quan điểm riêng của mình. Độc giả cũng vậy. Chẳng hạn, những người cầm cuốn sách này lên vốn đã có những tư tưởng về tôn giáo nói chung, có lẽ về Ấn Độ giáo nói riêng. Một số độc giả là người Hindu, số khác theo tín ngưỡng khác, một số không theo tôn giáo. Lại có những người quan tâm về mặt học thuật đến Ấn Độ giáo, trong khi những người khác sẽ không phải viết tiểu luận hay suy nghĩ về tôn giáo theo

hướng phân tích, mà chỉ muốn biết thêm về nó. Tôi hy vọng mỗi nhóm độc giả đều tìm được chút gì đó, kể cả chỉ là một thứ để tranh luận.

Sự tìm kiếm nguồn gốc

Để hiểu hơn về những khác biệt giữa ý kiến của tín đồ và của học giả, cũng như những khác biệt ngay trong hai nhóm người này, hãy xét ví dụ lịch sử Ấn Độ thời kỳ đầu. Điều này còn có tác dụng giới thiệu một số tư tưởng gắn liền với những phát triển lịch sử của Ấn Độ giáo. (Xem thêm dòng thời gian ở cuối sách.)

Người Hindu hiểu như thế nào về nguồn gốc của họ và sự hình thành tôn giáo của họ vào ban đầu? Nhiều người mô tả Ấn Độ giáo là *sanatana dharma*, pháp (truyền thống, tôn giáo) trường tồn. Điều này nhằm nói rằng những nguồn gốc của nó nằm ngoài lịch sử loài người, những chân lý của nó đã được thiên khải (*shruti*) bởi thiêng liêng, được truyền qua các thời kỳ cho tới ngày nay trong thánh điển cổ nhất của thế giới, bộ *Vệ đà* (*Veda*). Nhiều người có cùng cách nhìn dựa vào đức tin này, nhưng khi giải thích lịch sử loài người ở Ấn Độ thời xưa thì nhiều quan điểm khác nhau nổi lên. Một tư tưởng phổ biến hiện nay giữa một số người Hindu – đặc biệt những người thường được gọi là các nhà dân

tộc chủ nghĩa Ấn Độ giáo bởi có niềm tin rằng Ấn Độ giáo là tôn giáo đích thực của Ấn Độ - đó là chân lý thiêng liêng đã được thiên khải cho người Aryan, chủng tộc được họ xem là cao quý, minh triết, sống ở Ấn Độ hàng ngàn năm trước. Người Aryan có chung một ngôn ngữ vĩ đại là tiếng Phạn (Sanskrit), thứ tiếng của thánh điển *Vệ đà*, và đã xây dựng một nền văn minh Hindu kỳ vĩ với những nghi lễ, văn chương và luật lệ đến ngày nay vẫn là văn hoá phổ biến của người Hindu và là di sản quốc gia hợp pháp của Ấn Độ. Theo quan điểm này, những người thuộc các tôn giáo phát triển ở Ấn Độ sau thời đại của người Aryan, như Phật giáo, Kì-na giáo (Jainism) và đạo Sikh đều được xem như một phần của tôn giáo Hindu. Nhưng bản thân nhiều người Hindu cũng như tín đồ Phật giáo, Kì-na giáo và đạo Sikh lại không có chung ý tưởng như vậy. Họ thách thức tư tưởng cho rằng gốc rễ của Ấn Độ giáo hoàn toàn là người Aryan. Thay vào đó, họ tin rằng một vài đại hộ thần và một số phát triển tôn giáo quan trọng mà chúng ta gắn với Ấn Độ giáo ngày nay xuất xứ từ người bản địa sống ở Ấn Độ trước người Aryan. Theo họ, người Aryan là những người từ nơi khác, đã di cư đến vùng tây bắc Ấn Độ, chinh phục những cộng đồng yên bình và ổn định, áp đặt hệ tư tưởng của mình nhưng lại thu nhận những gì có giá trị và phổ

biến từ văn hoá xung quanh. Đây cũng là một quan điểm thường gặp ở nhiều học giả phương Tây, những người cho rằng sự di trú của người Aryan bắt đầu từ năm 1500 trước Công nguyên, và *Lê-câu Vệ-đà* (*Rig Veda*), thánh điển cổ nhất được biết tới của người Aryan, có từ khoảng năm 1200 trước Công nguyên.

Bên cạnh những người duy trì một trong các quan điểm lớn này, nhiều người Hindu khác đã tái tạo lịch sử Ấn Độ thời kỳ đầu từ những giáo lý cụ thể của nhóm người Hindu hoặc hệ phái Ấn Độ giáo mà họ theo. Nói ngắn gọn, không có một quan điểm duy nhất từ phía tín đồ. Tương tự, giới học giả cũng có những cách nhìn khác nhau. Bằng chứng cụ thể từ những tàn tích khảo cổ và kinh sách thời kỳ đầu không cung cấp một bức tranh sáng tỏ, và nhiều câu hỏi vẫn chưa được trả lời cả cho tín đồ lẫn học giả.

Ví dụ, đầu thế kỷ hai mươi, các nhà khảo cổ học người Anh và Ấn Độ đã khám phá những tàn tích của nhiều thành phố cổ ở khu vực thời đó là phía bắc Ấn Độ (hiện là Pakistan) mà họ cho là bắt nguồn từ năm 2500-1800 trước Công nguyên, thời kỳ trước khi di dân Aryan được xem là đã đi vào miền tây bắc Ấn Độ. Xã hội và văn hoá gắn liền với những thành phố này hiện được gọi là nền văn minh lưu vực sông Ấn Độ (Indus Valley, nói lên địa danh của nó) hoặc

nền văn minh Harappa (Harappa là một trong hai thành phố chính, thành phố kia là Mohenjo-daro). Tôn giáo của những thành phố này bao gồm những nghi thức của đền chùa, những nghi lễ sinh đẻ, việc sử dụng động vật có lẽ là cho cúng tế, và nghi thức tắm rửa trong một cái hồ lớn xây bằng đá. Người ta đã tìm thấy những viên ngói và con ấn mô tả một kiểu chữ viết hiện vẫn chưa giải mã được và những biểu tượng tôn giáo đủ thể loại.

Liệu hình tượng có sừng ở tư thế ngồi, bao quanh bởi thú vật, được tìm thấy trên một con ấn có phải là một mô tả thời kỳ đầu của thần Shiva? Nhiều bức tượng nhỏ về người nữ được tìm thấy ở các thành phố và những ngôi làng lân cận có phải chỉ là những biểu tượng sinh sản, hay chúng là bằng chứng về một dạng thờ nữ thần, đã duy trì không giảm sút qua các thế kỷ và vẫn còn được thấy ngày nay? Kiểu chữ viết lưu vực sông Ấn Độ có phải là một họ hàng thời kỳ đầu của tiếng Phạn, do vậy là một ngôn ngữ Ấn-Âu, hay nó là một ngôn ngữ thuộc họ Dravidian, được những thổ dân thời kỳ đầu nói và viết? Nền văn minh đô thị của lưu vực sông Ấn Độ đã bị xã hội và văn hoá du mục của các di dân Aryan lấn lướt, hay tất cả hoặc một số cư dân ở những thành phố Harappa và Mohenjo-daro bản thân họ là người Aryan?

Các nhà Ấn Độ học người Ấn Độ và phương Tây đang tích cực nghiên cứu những câu hỏi này và các câu hỏi khác với hy vọng soi rọi thêm ánh sáng vào lịch sử thời kỳ đầu của Ấn Độ. Một nhóm học giả Ấn Độ sử dụng dữ liệu và tính toán thiên văn để xác định niên đại của những sự kiện được nói tới trong kinh văn thời kỳ đầu. Nhưng những người quan tâm - dù là học giả hay tín đồ - diễn giải thông tin mới và những ý tưởng của họ như thế nào không phải là một vấn đề đơn giản. Họ thường có lý thuyết của riêng họ để giải thích dữ liệu mới tìm được. Giới học giả thường tuyên bố rằng trong việc rút ra kết luận, họ được định hướng bởi bằng chứng hiện có, nhưng chúng ta chỉ cần nhìn lại những tác phẩm học thuật thời kỳ đầu của người phương Tây ở Ấn Độ là thấy hệ tư tưởng của thời kỳ ấy có thể tác động đến công việc của họ như thế nào.

Hầu hết các học giả của thế kỷ mười tám và mười chín (chúng ta thường gọi họ là những nhà "Đông phương học") lần đầu thực hiện dịch kinh văn tiếng Phạn và tái tạo quá khứ Aryan cũng là những nhà cai trị người Anh. Trong vai trò này, họ cần có được một hiểu biết đầy đủ về văn hoá và truyền thống Hindu nhằm giúp xác lập sự cai trị của đế quốc Anh ở Ấn Độ. Được truyền cảm hứng bởi những gì họ biết về những tương tự giữa tiếng Phạn và các ngôn ngữ châu

Âu, cũng như về dân tộc Aryan như được mô tả trong kinh văn tiếng Phạn, một số đã rút ra kết luận về nguồn gốc chung của các xã hội và văn hoá Ấn-Âu. Quan điểm lãng mạn do họ đề xướng có sức hấp dẫn với một số người ở châu Âu và Ấn Độ vì nó gợi lên một xuất thân chung từ dòng dõi cao quý (*arya,* "bậc thánh"). Được bén rễ trong học thuật phương Tây thời kỳ đầu, chính quan điểm này về một chủng tộc và văn minh Aryan vĩ đại về sau đã trở nên phổ biến giữa những nhà dân tộc chủ nghĩa Ấn Độ giáo. Những lãnh đạo của một trào lưu Ấn giáo cuối thế kỷ mười chín được gọi là Arya Samaj ("Thánh Hội") là những người đầu tiên nhìn lại một thời kỳ vàng son như vậy và tuyên bố một lịch sử liên tục, thống nhất cho những niềm tin, giá trị và thực hành Ấn Độ giáo chọn lọc từ thời kỳ đó. Điều ban đầu là một quan điểm học thuật thực dân đã được tiếp nhận bởi nhóm này và những nhóm khác có quan điểm chính trị và tôn giáo phù hợp với nó.

Giữa nhiều người Ấn Độ và những người tìm hiểu đất nước Ấn Độ có một khát khao lớn, đó là hiểu quá khứ của nó và giải quyết những câu hỏi khó khăn. Nhưng đây không chỉ là vấn đề khám phá thêm thông tin lịch sử để hoàn tất trò chơi ghép hình. Thường thì những khám phá mới tuy trả lời một số câu hỏi nhưng lại bày ra

những câu hỏi khác. Một bức tranh trọn vẹn hiếm khi nổi lên, và luôn có chỗ cho những ước đoán và giả thuyết mới. Hơn nữa, hiểu biết của tín đồ về lịch sử thời kỳ đầu đi theo quy tắc riêng của họ, không phải quy tắc của bằng chứng và lập luận học thuật. Họ được dẫn dắt đầu tiên và trên hết bởi sự thiên khải. Nếu một bằng chứng lịch sử có thể ủng hộ một quan điểm của tín đồ, nó sẽ được chào đón, nhưng một niềm tin tôn giáo vững chắc không đòi hỏi một bằng chứng như vậy mới lớn mạnh được. Thay vào đó, nó tuỳ thuộc vào đức tin. Do vậy với một số người Hindu, tất cả lý lẽ về những gì đã xảy ra ở Ấn Độ thời kỳ đầu chỉ có ý nghĩa nếu nó hoà hợp với những gì thánh điển nói cho họ. Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy, rất nhiều người Hindu hiện đại thật sự cảm thấy những lý thuyết học thuật và dữ liệu lịch sử cung cấp sự củng cố quan trọng cho những gì họ tin.

Điều gì đã xảy ra trong lịch sử thời kỳ đầu của Ấn Độ chỉ là một trong những lĩnh vực gây tranh cãi, làm nổi bật những khác biệt về ý kiến như vậy. Tôi sẽ mô tả ngắn gọn hai lĩnh vực khác: sự xác định niên đại và ý nghĩa của thánh điển, và tầm quan trọng của Ấn Độ giáo thực hành.

Hiểu thánh điển

Như chúng ta đã thấy, với những người Hindu mộ đạo, *Vệ đà* được thiên khải, do vậy không bắt nguồn từ một thời điểm cụ thể trong lịch sử mà là vĩnh hằng và có nguồn gốc thiêng liêng. Những triết gia Ấn giáo như Shankara và Ramanuja - ở Chương 3, chúng ta sẽ tìm hiểu tư tưởng của họ - đã chấp nhận niềm tin này và xem nó như một nền móng cho những ý tưởng của họ về mối quan hệ giữa thiêng liêng và con người. Tuy nhiên, các học giả phương Tây dựa trên văn tự lại được dẫn dắt bởi những thôi thúc hoàn toàn khác. Những người nghiên cứu *Chí tôn ca* (*Bhagavad-gita*), tác phẩm được biết tới nhiều nhất trong mọi kinh sách Ấn giáo, đã được thúc đẩy bởi nguyên lý về tính chặt chẽ khoa học trong việc xác định niên đại, trong việc dịch thuật một cách chính xác, và như quan điểm của họ, trong việc để nó tự nói cho chính nó thay vì phản ánh mối quan tâm của những người giải thích sau này. Vì vậy, một số người đã đặt lại vấn đề về sự chính xác của những bản dịch và giải thích từ phía tín đồ. Nhưng gần đây, các nhà phê bình người Hindu đã nghi vấn cách tiếp cận của họ, thấy rằng nó không thể xác lập ý nghĩa cho vai trò của thiên khải trong niềm tin Ấn giáo lẫn truyền thống bình giải của các

tín đồ. Một số nhà phê bình nghĩ rằng bản thân cách tiếp cận lý luận phê phán có tính học thuật của phương Tây cũng làm sai lạc ý nghĩa của thánh điển. Họ nói thánh điển thiên khải chỉ có thể được hiểu trọn vẹn bởi những người chấp nhận vị trí của chúng trong một truyền thống sống động và năng nổ, trong ấy những kinh kệ và những câu chuyện được nghe, lặp lại, ghi nhớ và trao truyền. Trong chương tiếp theo, kinh sách Ấn giáo và ý nghĩa của chúng sẽ được bàn luận chi tiết hơn.

Tranh luận về những thực hành Ấn giáo

Những nhà Đông phương học lần đầu nghiên cứu tôn giáo của người Hindu ở thế kỷ mười tám và mười chín đã bị ảnh hưởng mạnh bởi những quan niệm sẵn có về tôn giáo. Kinh nghiệm của riêng họ là về Cơ Đốc giáo, một tôn giáo có đặc trưng là niềm tin vào Thượng đế và con ngài là Chúa Jesus, và lời Thượng đế được thiên khải trong Kinh Thánh. Họ kỳ vọng tôn giáo của người Hindu cũng tương tự. Nên có lẽ không ngạc nhiên khi họ tập trung vào những bản văn tôn giáo như *Rig Veda* và *Chí tôn ca* cũng như những giáo nghĩa và luật lệ chứa đựng trong chúng. Họ ít quan tâm hơn đến những nghi lễ và hoạt động đời thường của người Hindu. Khi

đề cập đến chúng, họ thường diễn giải chúng một cách phê phán như những bổ sung sau này vào thứ ban đầu là một hệ tín ngưỡng cao quý. Các học giả này đã lý trí hoá Ấn Độ giáo, mô tả những thực hành của người Hindu là mê tín, sùng bái thánh tượng, và tin rằng Ấn Độ giáo sẽ là một tôn giáo tốt hơn nếu những thực hành ấy được loại bỏ và những yếu tố cổ thần, triết lý và tâm linh được nhấn mạnh. Một số lãnh đạo của người Hindu thế kỷ mười chín cũng bị ảnh hưởng bởi những quan điểm như vậy. Ram Mohan Roy, đôi khi được xem là cha đẻ của Ấn Độ giáo hiện đại, là người phản đối "sự thờ cúng thánh tượng", "thuyết đa thần", và "tục hoả thiêu goá phụ" (*sati*)*. Ông viết theo hướng ủng hộ thuyết độc thần, tức niềm tin vào một Thượng đế thay vì nhiều, và sử dụng những thánh điển Ấn giáo chọn lọc cũng như thuyết nhất thể của Cơ Đốc giáo để củng cố luận điểm của mình. Ông lập ra một hội gọi là Brahmo Samaj ("Phạm Hội") với cam kết cải cách những thực hành Ấn Độ giáo và truyền bá các ý tưởng bắc cầu giữa tư tưởng Cơ Đốc giáo và Ấn Độ giáo. Một vài người Hindu được giáo dục ở phương Tây chấp nhận những ý tưởng này, nhưng đa số thì không. Các bà la môn chính thống giáo bảo vệ truyền thống của họ. Sát

* Người phụ nữ có chồng qua đời phải bị thiêu để chết theo chồng.

cánh bên họ là một học giả phương Tây, H. H. Wilson, người lập luận rằng những nghi lễ như *sati* là một phần của truyền thống Ấn giáo và không nên để những người ngoài cuộc can thiệp dù có ý tốt.*

Một tác giả là Nirad Chaudhuri, từng tích cực viết về những tranh luận này, đã kết luận rằng Ấn Độ giáo không hẳn được định nghĩa bởi những truyền thống tâm linh và triết lý, mà bởi *tính chất thế gian* (worldliness) của nó, sự tập trung của nó vào những thứ thuộc thế gian như sự tích luỹ của cải, tình yêu và sự thi hành bổn phận. Ông lập luận rằng những tập tục nghi lễ, thờ cúng và xã hội của tín đồ theo Krishna, Shiva và Nữ thần rất hay bị phớt lờ trong những nghiên cứu của phương Tây. Ông tin rằng một khía cạnh quan trọng của Ấn Độ giáo là quyền năng. Những môn đồ của nó quan tâm đến việc tìm kiếm sự trợ giúp của thiêng liêng để đạt và sử dụng quyền năng này cho những mục đích và tưởng thưởng mà họ muốn.

Chúng ta đã thấy học giả và tín đồ thường được thúc đẩy bởi những nguyên lý khác nhau trong ý tưởng của họ về Ấn Độ giáo, lịch sử, thánh điển và thực hành của nó. Nhưng cũng có

---

* Xem Chương 6 để biết thêm bàn luận của Ram Mohan Roy, các nhà Đông phương học phương Tây và cuộc tranh luận về *sati*.

những khác biệt bên trong mỗi nhóm. Một số học giả không phải người Hindu đã thử tưởng tượng đi vào thế giới quan của người Hindu, trong khi những người khác đã nhìn nhận chúng thông qua lăng kính của những quan tâm Cơ Đốc giáo hoặc thực dân của chính họ. Một số người Hindu đã hình thành một khoảng cách phê phán đối với tôn giáo của họ để giúp họ xem xét nó khách quan hơn, trong khi những người khác được nuôi dưỡng bởi những phương tiện Ấn giáo truyền thống và không thấy lý do gì để nghi vấn những gì họ đã được dạy. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ nhìn sát hơn vào cách những người Hindu tìm hiểu về truyền thống của họ và giá trị họ đặt vào việc giữ gìn, trao truyền chúng cho thế hệ tiếp theo.





Thiên khải và sự trao truyền hiểu biết

Những người kể chuyện và những *Shankara-acharya*: Trao truyền giáo lý Ấn Độ giáo

Ngồi rất thẳng, chân bắt chéo trên nền đất sét lạnh trong ngôi nhà của ông, mỗi buổi chiều người ta đều có thể thấy ông mải mê nghiên cứu một cuốn sách nặng bằng tiếng Phạn đặt trên một cái kệ bằng gỗ, hoặc một bản viết tay cổ trên lá cọ nghiêng về phía ánh nắng ở cửa ra vào. Khi mọi người muốn nghe một câu chuyện, vào cuối ngày làm việc trên cánh đồng, họ sẽ yên lặng tập trung ở trước nhà ông, đặc biệt vào những buổi tối, khi ánh trăng chiếu qua tán cọ... Ông hoàn toàn tự tin, thuộc lòng tất cả 24.000 đoạn thơ của sử thi *Ramayana*, 100.000 đoạn thơ của sử

thi *Mahabharata*, và 18.000 đoạn thơ của sử thi *Bhagavata*. Nếu ông có mở một bản tiếng Phạn trước mặt, nó chủ yếu nhằm chứng tỏ cho công chúng thấy rằng những gì ông kể là có cơ sở đáng tin cậy.

Vị học giả (ông được gọi như vậy) là một người cổ xưa, trong những thói quen và cách cư xử của mình đang duy trì truyền thống của cả ngàn năm... Ông có đức tin không nghi vấn về giá trị của những tác phẩm *Vệ đà* mà ông bắt đầu học từ khi mới bảy tuổi. Phải mất mười hai năm, ông mới thành thục ngữ điệu của *Vệ đà*... Ngay những truyền thuyết và thần thoại chứa đựng trong các điển tích Ấn Độ (*purana*) - trong đó gồm mười tám câu chuyện lớn - cũng chỉ là những minh hoạ về sự thật luân lý và tâm linh được nói ra trong *Vệ đà*. "Không ai hiểu ý nghĩa của bất kỳ câu chuyện nào trong thần thoại của chúng tôi nếu không thông thạo sâu sắc về *Vệ đà*", người kể chuyện thường tuyên bố. Mọi thứ có liên quan với nhau.

Người kể chuyện trong *Thần, quỷ và những thứ khác* (*Gods, Demons and Others*) của R. K. Narayan thể hiện một quan niệm Ấn Độ giáo quan trọng - những câu chuyện truyền thống và những chân lý mà chúng chứa đựng xứng đáng được liên tục kể lại. Ông là một trung gian hoặc

một kênh, người thông qua việc kể chuyện cho công chúng sẽ đưa giáo lý Ấn Độ giáo đến một đối tượng thính giả sẵn sàng. Nhiệm vụ của ông là lớn lao, công việc của ông là quan trọng: kể lại những câu chuyện lâu đời trong thánh điển, khiến người nghe rung động với những sự tích về Rama và Sita, Radha và Krishna, cho thấy ý nghĩa đương đại của chúng, qua đó tiếp tục chuỗi kể chuyện từ cha và ông của ông. Công việc của ông là cụ thể hoá cái gọi là truyền thống và sự liên tục của nó từ thế hệ này sang thế hệ khác. Giống như một số chuyên gia Ấn Độ giáo khác, ông truyền đạt những gì bản thân mình từng học.

Từ tiếng Phạn để chỉ công việc này là *sampradana*, nghĩa là "trao" hoặc "dạy". Một thuật ngữ liên quan là *sampradaya*, "truyền thống khẩu truyền", thường được sử dụng để chỉ một thể chế tập trung xung quanh một vị đạo sư (*guru*), ở đó, những truyền thống thần học và nghi lễ sẽ được truyền và duy trì từ thế hệ nọ sang thế hệ kia. Có nhiều *sampradaya* trong Ấn Độ giáo đương thời, một số được đề cập nhiều hơn ở chương tiếp theo, và chúng được kết nối với những vị thầy thời kỳ đầu thông qua một dòng truyền thừa các đệ tử. Một ví dụ về *sampradaya* là dòng truyền thừa được hình thành bởi một vị thầy thế kỷ thứ chín là Shankara, ngày nay

vẫn tiếp tục tại nhiều tu viện ở những vùng khác nhau của Ấn Độ. Đây là những địa điểm tuyệt vời cho sự học hỏi, nơi đó các giáo sĩ được đào tạo về tiếng Phạn và triết học, còn người Hindu bình thường đến để cúng bái và tìm sự chỉ dạy từ một đạo sư. Đứng đầu các tu viện là những lãnh đạo có tiếng được gọi là *Shankara-acharya* (*acharya* nghĩa là "người đứng đầu" hoặc "bậc thầy"). Trước khi gánh vác trách nhiệm lãnh đạo tôn giáo, những vị này đã nhận một sự dạy dỗ truyền thống mà các thiếu niên bà la môn thường trải qua, trong đó có yêu cầu thuộc lòng những tác phẩm *Vệ đà*. Khi là thanh niên, họ cũng được các đạo sư hướng dẫn về những giáo huấn của *sampradaya.* Một khi được chọn làm nhà lãnh đạo tương lai, họ dành nhiều năm tự mình đi đó đi đây như những đạo sư, trao lời khuyên tâm linh và giúp mọi người thi hành bổn phận tôn giáo. Sau đó, họ được dẫn nhập vào vai trò và trách nhiệm của *Shankara-acharya.* Họ được biết tới vì uy tín cá nhân, sự minh triết và lòng mộ đạo, nhưng cũng là những người gánh vác truyền thống lớn của Shankara, giúp truyền đạt giáo lý của ngài qua các thế hệ.

Các vị *Shankara-acharya* là những bà la môn; họ cũng là những đạo sư. Ở cả hai vai trò này, họ thực hiện chức năng quan trọng là truyền lại sự hiểu biết. Hai vai trò này được kết hợp ở vị

Shankara-acharya và một số vị thầy quan trọng khác, nhưng không phải luôn như vậy. Đạo sư có thể đến từ bất kỳ đẳng cấp nào, và bà la môn không nhất thiết là những người dẫn dắt tâm linh, dù nhiều người là như vậy. Những gì bà la môn và đạo sư truyền cũng như họ làm điều đó như thế nào có thể rất khác nhau, như chúng ta sẽ sớm thấy sau đây.

Shruti và *Smriti*: Thiên khải và truyền thống

Ở chương trước, tôi đã nói tới khái niệm quan trọng là *shruti*, sự thiên khải. Nó nói tới sự thị hiện của thiêng liêng trên thế gian, đặc biệt tới những sự thật được khải lộ cho những hiền nhân thời kỳ đầu hay còn gọi là những *rishi*, và sau này được tập hợp lại dưới hình thức thánh điển. Người Hindu có quan điểm khác nhau về thánh điển nào là *shruti* và thánh điển nào rơi vào thể loại văn học thiêng liêng quan trọng khác, *smriti*, nghĩa là những gì được "nhớ" hoặc được "truyền lại". Thánh điển *smriti* được căn cứ trên chân lý thiên khải, nhưng là sự sáng tác của con người. Một phân chia thường thấy giữa các thánh điển thời kỳ đầu được trình bày ở bảng sau đây.

Các bộ *Vệ đà* và *Áo nghĩa thư* tạo thành văn học *shruti*, được cho là thiên khải bởi thiêng

Thánh điển chính của Ấn Độ giáo

Shruti	Smriti
Vệ đà (Veda): Có bốn tạng tạo thành bộ *Vệ đà*, gồm *Lê-câu Vệ-đà* (*Rig Veda*), *Sa-ma Vệ-đà* (*Sama Veda*), *Dạ-nhu Vệ-đà* (*Yajur Veda*), và *A-thát-bà Vệ-đà* (*Atharva Veda*). Ba tạng đầu chứa ca vịnh và chân ngôn; tạng thứ tư chứa bùa phép. Đây là những thánh điển Ấn Độ giáo được biết tới sớm nhất. Văn học *shruti* còn có ba thể loại khác: *Phạm thư* (*Brahmanas*), *Sâm lâm thư* (*Aranyakas*), và quan trọng nhất, *Áo nghĩa thư* (*Upanishads*). ***Áo nghĩa thư*** (*Upanishads*): Từ *upanishad* có nghĩa là "ngồi gần" và muốn ám chỉ rằng những tác phẩm này là những thánh điển bí mật, được một hiền nhân dạy cho một đệ tử. Những bản *Áo nghĩa thư* chính bao gồm *Brihadaranyaka*, *Chandogya*, *Katha*, *Maitri*, và *Shvetashvatara*.	**Sử thi** (Epics): Tác phẩm đầu tiên được xác nhận thuộc thể loại *smriti* là bộ *Mahabharata* - với *Chí tôn ca* (*Bhagavad-gita*) là một phần của nó - và bộ *Ramayana*, có niên đại từ năm 500 trước Công nguyên đến 100 thuộc Công nguyên. Đây là những bài thơ dài, kể lại những giai đoạn trong cuộc đời của các chiến binh vĩ đại. Krishna xuất hiện ở bộ thứ nhất; Rama có một vai trò trung tâm trong bộ thứ hai. ***Kinh*** (*Sutras*): Trong cùng thời kỳ nói trên, một số tác phẩm về những chủ đề quan trọng như *pháp* (*dharma*), *du già* (*yoga*) và *Vệ đàn đà* (*Vedanta*) cũng được biên soạn (xem phần thuật ngữ cuối sách). Chúng chứa đựng những tuyên bố hoặc cách ngôn (*sutra* nghĩa là "dòng" hay "mạch"). Một tác phẩm quan trọng của thời kỳ này là *Manusmriti*, nói tới luật lệ và ứng xử của Ấn Độ giáo.

Thánh điển *shruti* thường được các học giả xem là có niên đại từ năm 1500 đến năm 300 trước Công nguyên. Tất cả đều được soạn trong tiếng Phạn.

Điển (*Purana*): Những tác phẩm thần thoại được gọi là *Purana* xuất hiện sau, vào thời kỳ từ năm 300 đến 900 thuộc Công nguyên. Chúng nói tới những sự kiện trước kia, thường là chuyện về những nam thần và nữ thần. Những tác phẩm chính bao gồm *Markandeya Purana, Vishnu Purana, Vayu Purana, Shiva Purana*, và *Bhagavata Purana*.

liêng; các Sử thi, Điển (*Purana*) và Kinh (*Sutra*) được cho là do những hiền nhân truyền dạy và đệ tử của họ ghi nhớ (*smriti*). *Vệ đà* chứa đựng những giải thích về sự tạo tác, thông tin về nghi thức cúng tế, những lời cầu nguyện thánh thần. *Lê-câu Vệ-đà* (*Rig Veda*), thánh điển sớm nhất trong những tác phẩm *Vệ đà*, là một tuyển tập những tán tụng dành cho thần linh. Agni, vị thần gắn liền với lửa và sự cúng tế, là một trong những thần phổ biến nhất. Là thần lửa, Agni được cầu nguyện như một vị thần mà mọi người có thể đến được và là vị thần có thể mang lại ánh sáng. Ngài cũng được xưng tụng như một sứ giả, người giao tiếp giữa nhân loại và các thần khác. Dưới đây là một tán tụng cầu khấn ngài.

Con cầu nguyện Angi, thầy tế của gia đình, vị thần của sự cúng tế, người ca hát, cầu khấn và đem lại nhiều của cải. Cả hiền nhân cổ xưa lẫn hiện tại đều cầu nguyện Agni; ngài sẽ đưa thần linh đến đây. Qua Agni, một người sẽ được giàu có, khoẻ mạnh mỗi ngày, vinh hiển và sinh ra những đứa con anh hùng. Agni, nghi thức cúng tế bao trùm khắp mọi phía - chỉ điều đó mới đến được với thần linh. Agni, vị thầy tế với cái nhìn sắc bén của một nhà thơ, người chân thật và rực rỡ nhất, vị thầy sẽ đến với các thần. Bất kỳ điều tốt đẹp nào ngài muốn làm cho người thờ cúng ngài, Agni, thông qua ngài, hỡi các Angira, điều đó sẽ thành hiện thực. Mỗi ngày chúng con đều cầu nguyện ngài, Agni, người soi sáng chỗ tối tăm; chúng con mang những suy tư và sự thành kính đến với ngài, vua của cúng tế, vị bảo hộ rực rỡ của Trật tự, lớn lên trong chính ngôi nhà của ngài. Hãy để chúng con đến với ngài dễ dàng, như con đến với cha. Hãy ở bên chúng con, Agni, để chúng con được hạnh phúc.

Hầu hết người Hindu chấp nhận địa vị và cơ sở đáng tin cậy của *Vệ đà*, nhưng rất ít người đã từng đọc nó, dù họ hẳn đã nghe tụng những phần của nó trong tiếng Phạn vào các buổi lễ quan trọng. Những tác phẩm phổ biến hơn và thường được người Hindu biết tường tận là

Mahabharata và *Ramayana* (xem Chương 4). Bộ *Mahabharata* có tác phẩm "Chí tôn ca" (Ca ngợi đấng chí tôn) hay *Bhagavad-gita*, trong đó Krisha dạy cho chiến binh Arjuna về tầm quan trọng của sự thi hành bổn phận và làm thế nào đạt giải thoát khỏi khổ ải và tái sinh. Những tác phẩm Sử thi này được yêu mến đến mức đôi khi chúng được gọi là *Vệ đà* thứ năm và được xem là sự thiên khải thiêng liêng.

Những thể loại văn học khác cũng quan trọng và được những nhóm người Hindu khác nhau gán cho địa vị khác nhau. *Đát đặc la* (*Tantra*), những tác phẩm từ thế kỷ thứ tám và thứ chín, tập trung vào sự hành trì tâm linh, hoạt động nghi lễ và thành tựu thần thông, thường dưới dạng một đối thoại giữa Shiva và Nữ thần, là những tác phẩm được tôn vinh ở Kashmir, Bengal và Nepal. Chúng có tầm quan trọng đối với Mật tông Ấn Độ giáo, hệ phái thực hành những giáo huấn và nghi lễ đặc biệt, khác với những giáo huấn và nghi lễ của bà la môn. Được dịch sang tiếng Tamil, những tác phẩm này (đôi lúc được gọi là các *Agama*, "A-hàm") giờ đây được bà la môn ở miền nam Ấn Độ sử dụng cho mục đích nghi lễ, xem chúng như sự bổ sung cho các tác phẩm Vệ đà. Những thi ca cầu nguyện hay *bhakti* (tôn sùng thần linh) được sáng tác trong các ngôn ngữ địa phương của Ấn Độ cũng phổ

biến. Một ví dụ nổi bật là tuyển tập những bài hát Tamil để cầu khấn thần Vishnu, được sáng tác bởi nhà thơ thế kỷ mười Nammalvar từ miền nam Ấn Độ. Nó có một tầm vóc đến mức thường được gọi là "*Vệ đà* bằng tiếng Tamil".

Theo người kể chuyện của P. K. Narayan, mọi thần thoại và cổ tích của Ấn Độ đều từ *Vệ đà* mà rút ra ý nghĩa và cơ sở xác tín. Nhiều người Hindu sẽ đồng ý với ông, và nhìn nhận những tác phẩm Mật tông và cầu nguyện sau này như tột đỉnh của *Vệ đà*; những người khác thay vì vậy sẽ nhìn nhận chúng như một thách thức đối với tôn giáo Vệ đà. Tuy nhiên, tầm quan trọng của *Vệ đà* trong việc thừa nhận giá trị của nhiều thánh điển sau này cũng như trong tính chất chính thống của bà la môn lớn đến nỗi một số nhà bình luận đã xem nó như khía cạnh định hình Ấn Độ giáo. Trong một tác phẩm quan trọng về luật Ấn giáo từ thế kỷ thứ hai trước Công nguyên có tên là *Manusmriti*, tác giả Manu đã tuyên bố *Vệ đà* không nên bị chất vấn, và những người làm như vậy là quá cả gan. Một học giả hiện đại người Mỹ là Brian K. Smith đã đề xuất rằng người Hindu là những người sử dụng *Vệ đà* như một điểm tham chiếu cho sự ra đời, duy trì và chuyển biến của những truyền thống mà họ tin theo. Dựa vào định nghĩa này, những tín đồ Phật giáo, Kì-na giáo và đạo Sikh vì phủ nhận thẩm quyền của

Vệ đà và vai trò của những bà la môn trong việc chuyển tải và giải thích nó nên rõ ràng không thuộc người Hindu.

Bà la môn và sự trao truyền hiểu biết về nghi lễ

Những khái niệm *shruti* và *smriti* tuy nói tới kinh sách thiêng liêng, chúng cũng quan trọng để hiểu các nhân vật đã được đề cập trong chương này và vai trò tôn giáo của họ. Bà la môn, đạo sư, người kể chuyện, tuy phương pháp khác nhau nhưng đều là những kênh để chân lý được tiết lộ một lần, sau đó được nhớ và khẩu truyền qua lịch sử. Những thánh ca *Vệ đà* sau khi được nghe và tụng lại bởi những hiền nhân ban đầu đã trở thành trách nhiệm của các gia đình bà la môn, những người truyền lại chúng không đổi qua các thế kỷ, từ cha đến con (cho đến những người đón nhận như người kể chuyện của Narayan). Trong một đoạn nổi tiếng của *Rig Veda* 10.90, những người gọi là bà la môn (*brahmin*) được đồng nhất với miệng của đấng vũ trụ, Purusha; cánh tay, bắp đùi và bàn chân ngài trở thành những giai cấp khác trong xã hội (*varna*). Do vậy, trong xã hội *Vệ đà*, bà la môn gắn liền với ngôn ngữ và sự truyền đạt, với việc tụng những ca vịnh và chân ngôn (*mantra*) của Vệ đà, và cao nhất, với quyền năng thiêng liêng có sẵn trong họ.

Brahman, *Brahmin*, Brahmanas, Brahma

Quá nhiều từ giống nhau dễ sinh ra sự lẫn lộn về ứng dụng và ý nghĩa của chúng. Dưới đây là một hướng dẫn:

brahman (Phạm, đại ngã): Từ này ban đầu nói tới sức mạnh tạo tác hay chân lý, vốn gắn liền với những tán tụng *Vệ đà*, sau này xuất hiện trong sự cúng tế khi người ta tụng những bài ấy. Đến thời kỳ của những *Áo nghĩa thư* đầu tiên, nó đã nói tới nguyên lý vũ trụ khách quan hoặc thực tại tuyệt đối.

brahmin (bà la môn): Một người chuyên về những nghi lễ liên quan đến *brahman*; người tụng các thánh ca *Vệ đà* và thực hiện cúng tế; đẳng cấp giáo sĩ. Cũng được gọi là *brahmana* và *brahman.*

Brahmanas (Phạm thư): Những tác phẩm nói tới *brahman*, trong đó mô tả sự cúng tế Vệ đà.

Brahma (Phạm Thiên): Vị thần Ấn giáo liên quan đến sự tạo tác.

Khi các nhà cai trị người Anh lần đầu trò chuyện với những bà la môn ở Ấn Độ vào thế kỷ mười tám, họ đã kinh ngạc khi thấy thánh điển *Vệ đà* được truyền lại chính xác theo hình thức khẩu truyền thay vì học theo những văn bản. Đó là một phương thức trao truyền cổ, trong đó những thiếu niên bà la môn ở giai đoạn đi học của cuộc đời sẽ học bằng cách bắt chước người già. Thậm chí ngày nay, một số bà la môn trẻ cũng học phương pháp tụng chân ngôn *Vệ đà*

Các phân loại xã hội của Ấn Độ giáo

Varna, **giai cấp xã hội**	***Ashrama*, những giai đoạn của cuộc sống**
Bốn giai cấp xã hội truyền thống của người Aryan (*varna*) trong *Rig Veda* 10.90 được đồng nhất với những bộ phận cơ thể của đấng vũ trụ Purusha: miệng - bà la môn (*brahmana*) cánh tay - chiến binh (*kshatriya*, Sát-đế-ly) bắp đùi - người thường (*vaishya*, Vệ-xa) bàn chân - nô lệ (*shudra*, thu-đà-la) Các *varna* được tổ chức theo thứ tự tầng bậc. Ba giai cấp đầu tiên được gọi là "sinh ra hai lần", những đứa bé trai được buộc một sợi chỉ thiêng trong một nghi lễ dẫn nhập (*upanayana*). Chỉ có những nam giới "được sinh ra hai lần" mới có quyền nghe *Vệ đà*. Giai cấp thu-đà-la có lẽ được bổ sung thêm để phù hợp với những dân cư địa phương không phải là người Aryan.	Bốn giai đoạn của cuộc sống được mô tả trong những tác phẩm Ấn giáo về sau, nhưng ban đầu chúng không được xem là các giai đoạn mà là những lựa chọn sống khác nhau. Chỉ những nam giới "được sinh ra hai lần" mới trải qua bốn *ashrama*, là các giai đoạn sau: Đi học (*brahmacharya*) Chủ gia đình (*grihastha*) Ở trong rừng (*vanaprastha*) Xa lìa thế gian (*sannyasa*) Sau những năm đầu đời ở nhà cha mẹ, phụ nữ trẻ sẽ kết hôn. Hôn nhân được xem là nghi lễ dẫn nhập vào những bổn phận của một người vợ.



Hình 2. Bà la môn thực hiện nghi thức ở một địa điểm hành hương

theo cách truyền thống, dù in ấn hiện đại và giáo dục thế tục đã dẫn tới việc nhiều người đọc thánh điển theo những cách mới.

Tuy nhiên, những nam giới bà la môn này không chỉ tụng chân ngôn *Vệ đà* cho chính họ, hay nhằm giữ sự thiên khải thiêng liêng được sống động; họ còn thực hiện những nghi lễ để nâng đỡ thế gian, duy trì mối quan hệ giữa con người và thần linh. Họ gắn liền với *dharma* (pháp), một từ đôi lúc được dịch là tôn giáo, nhưng có lẽ đúng hơn là chân lý, quy luật, trách nhiệm, hoặc bổn phận. *Dharma* có một ứng dụng chung và một ứng dụng riêng. Sự hoà

hợp của thế gian phải được duy trì, và *dharma* của một cá nhân phải được hoàn thành. Công việc của người bà la môn hỗ trợ cả hai đòi hỏi này. Bằng cách thực hiện những nghi lễ cúng tế (*yajna*) giống như những gì được mô tả trong *Vệ đà*, người bà la môn cúng dường thần linh trong ngọn lửa thiêng và thỉnh cầu họ gìn giữ thế giới tự nhiên, làm lợi cho những người bảo trợ của họ. Tiếp đến, trong những nghi thức đặc biệt liên quan đến vòng đời (*samskara*), họ dẫn nhập người Hindu vào những vai trò mới. Khi buộc sợi chỉ thiêng trong nghi lễ *upanayana*, họ trao cho những nam giới trẻ tuổi địa vị "sinh ra hai lần". Trong hôn nhân, họ khiến vợ và chồng ràng buộc với nhau, khởi đầu cho giai đoạn "chủ gia đình" trong cuộc sống. Trong những nghi thức xoay quanh sự sinh đẻ, họ đảm bảo đứa bé mới sinh được dẫn vào xã hội một cách đúng đắn, và giúp gia đình trừ bỏ những ô uế phát ra từ sự sinh đẻ. Và cuối cùng, trong những nghi thức liên quan đến cái chết, họ hỗ trợ cho sự chuyển tiếp êm đẹp của linh hồn và đảm bảo rằng tổ tiên được phụng sự đúng đắn.

Bà la môn không liên quan đến việc hoả thiêu hay chôn xác người quá cố, vì đây được xem là một công việc quá ô uế với một người mà quyền năng bắt nguồn một phần từ sự thanh tịnh của nhân vật chuyên trách nghi lễ. Tương tự, có

những nghi lễ khác nằm ngoài lĩnh vực hoạt động của họ, như trấn yểm hoặc xua đuổi tà ma. Chịu trách nhiệm về những việc này là những người chuyên trách nghi lễ từ các nhóm đẳng cấp khác mà sự thanh tịnh không quá quan trọng. Những người này cũng có thể đã thừa hưởng kiến thức thực hành và chân ngôn cần thiết từ người già trong đẳng cấp của họ.

Đạo sư và sự trao truyền hiểu biết tâm linh

Tác giả R. K. Narayan rất quan tâm đến các nhân vật tôn giáo, địa vị xã hội, uy tín và quyền lực của họ. Trong *Người hướng dẫn* (*The guide*), ông viết về một người từng là tù nhân, sau khi được ra tù đã trú ngụ một ngày trong một ngôi đền, và bị lầm tưởng là một bậc thánh. Người này rơi vào tình cảnh phải cho lời khuyên và kể những câu chuyện mang tính thuyết giảng (nhớ được từ những lần quỳ trước mẹ mình), rồi thực hành nhịn ăn để chấm dứt một cơn hạn hán đang đe doạ sinh kế của dân làng. Ông được kính sợ, được xem là vượt lên cám dỗ và yếu đuối, có thể giao tiếp với Thượng đế, và có năng lực tâm linh bắt nguồn từ những thực hành khổ hạnh. Ông được cho là người thông thái, biết điều gì tốt nhất cho mọi người. Đây là một số đặc điểm thường được gán cho một đạo sư, người có thể

Hệ thống đẳng cấp của Ấn Độ (*Jati*)

Một cách chặt chẽ, giai cấp (*varna*) và đẳng cấp (*jati*) là những thể chế khác nhau, dù các đẳng cấp thường được xem là khớp với bốn *varna* hay giai cấp. *Jati*, có ý nghĩa là "sự sinh ra", là một hệ thống những phân chia xã hội, được tổ chức tuỳ theo sự thanh tịnh tương đối. Ở một thái cực của nó là những bà la môn, và ở thái cực kia là những người đẳng cấp thấp, thuộc hàng "hạ tiện" (những người được xem là bất tịnh, gây ô uế cho những đẳng cấp "cao hơn"). Hệ thống đẳng cấp tuy không dựa trên của cải, và những người trên cùng không phải những người giàu nhất, nhưng chắc chắn những người ở dưới đáy (tiện dân) ít tiếp cận được các nguồn lực. Họ hiếm khi sở hữu đất đai và ít có sức mạnh kinh tế.

Thân phận đẳng cấp của người Ấn Độ có được là do sinh vào một nhóm đẳng cấp nhất định; họ thường kết hôn với người cùng đẳng cấp. Thời trước, những đẳng cấp cũng là những nhóm nghề nghiệp, tuy nhiên quá trình đô thị hoá và công nghiệp hoá đã khiến nhiều người giờ đây làm những công việc rất khác với những gì gắn liền với họ theo truyền thống. Do mối liên quan giữa sự thanh tịnh, ô uế và đẳng cấp, nên đẳng cấp của một người cũng có thể ảnh hưởng đến những mối quan hệ xã hội của họ, nhất là với những người họ ăn uống cùng và nơi họ sống. Tiện dân thường bị buộc sống ngoài làng, tránh xa những người thuộc đẳng cấp cao hơn. Hiến pháp của Ấn Độ không thừa nhận khái niệm tiện dân, và từ thập niên 1950, việc đối xử với ai



đó như tiện dân bị coi là sự vi phạm có thể bị trừng phạt, nhưng những thay đổi là rất chậm và hoàn cảnh của những tiện dân Ấn Độ tiếp tục là một vấn đề xã hội cần được xử trí cấp bách (xem thêm Chương 7).

làm người khác giác ngộ, giúp họ vượt qua luân hồi (*samsara*) để đạt giải thoát (*moksha*).

Ai là người phù hợp với nhiệm vụ này? Nó có đòi hỏi người bà la môn được đào tạo tiếng Phạn hoặc người kể chuyện có kiến thức về thần thoại không? Như người hướng dẫn của Narayan cho thấy, mấu chốt cho quyền lực của một đạo sư nằm ở uy tín hơn là truyền thống đẳng cấp, sự huấn luyện chính thức hay thậm chí đức hạnh. Một số đạo sư không được giáo dục thế tục hay dạy về *Vệ đà*. Một số người không biết chữ. Nhưng họ đều thu được sự hiểu biết từ kinh nghiệm tâm linh của chính họ cộng với khả năng sử dụng điều này một cách hiệu quả để giúp người khác.

Anandamayi Ma là một đạo sư như vậy. Bà sinh năm 1896 ở một ngôi làng ngày nay thuộc Bangladesh, và dù kết hôn rồi thành nội trợ, bà đã trở thành một người hành trì tâm linh và dẫn dắt cho nhiều người khác. Ở nhiều phương diện, bà khác với những *Shankara-acharya* được mô tả trước đây, bởi lẽ bà không thuộc một thể chế

truyền thống. Bà không được chính thức khai tâm, hồi trẻ cũng không được dạy về những trách nhiệm tôn giáo. Sinh ra từ một gia đình bà la môn nhưng là phụ nữ nên bà không được nhận giáo dục *Vệ đà*, mà phải kết hôn khi mới 13 tuổi.

Trong nhiều năm sau khi ổn định cuộc sống với gia đình chồng, bà thường xuyên trì các danh hiệu của Thượng đế và ngồi thiền, thường trở nên hoàn toàn xuất thần và không nhận thức về những gì xảy ra xung quanh. Đến tuổi 26, bà đã có một kinh nghiệm khác thường về sự khai thị nội



Hình 3. Đạo sư và đệ tử: Nilima Devi chuyển tải tinh thần của vũ điệu cho môn sinh

tâm (*diksha*), trong đó bà tin rằng đã được trao chân ngôn dành cho mình, một từ hoặc một câu để hành trì. Như bà kể lại sau này, ở một ý nghĩa sâu xa, bà đã nhận ra rằng đạo sư, đệ tử và chân ngôn đều là một. Cả ba không tách rời nhau.

Sự thực chứng này rất tương đồng với những gì được mô tả bởi một số nhà huyền môn Ấn Độ giáo khác. Nó cũng là điều được các triết gia trong truyền thống của Shankara xác nhận là một kinh nghiệm về *brahman*, thực tại tuyệt đối duy nhất, vừa là nguyên lý phổ quát vừa là tự ngã hoặc khía cạnh tâm linh của mỗi người (xem Chương 3). Tuy nhiên, Anandamayi Ma không quan tâm tới sự suy đoán hay tranh luận triết học, mà tới việc chứng nghiệm chân lý và giúp đỡ những người tìm đến bà để xin lời khuyên. Giống như nhiều đạo sư khác, bà đi lại rất nhiều, gặp gỡ đệ tử từ mọi đẳng cấp và chia sẻ những nội kiến. Bà nói một cách thực tiễn, đề cập tới thế giới tự nhiên, những mối quan hệ và đời sống bình thường. Lời khuyên của bà cho mọi người về phương hướng tiến bộ tâm linh là đơn giản và dễ thực hiện: bà khuyên họ dành một thời gian không đổi trong ngày để toàn tâm cho chân lý. Đó sẽ là thời gian để họ thực hành sự điều độ trong thói quen, giúp đỡ người khác như thể thiêng liêng đang thị hiện, và nỗ lực tìm sự yên tĩnh trong tâm hồn. Bà khuyến khích họ làm

như bà đã làm: trì tụng hoặc thiền định và dần dần thực chứng bản chất đích thực của họ.

Bà đã truyền lại hiểu biết có được thông qua kinh nghiệm riêng, phần lớn giống như cách những bà mẹ Hindu thực hiện khi họ âu yếm nuôi dưỡng con cái họ trong các nghi lễ và chuyện kể đã được truyền lại trong chính gia đình họ. Bà được nhiều người, kể cả những người thuộc tôn giáo khác, gọi là "Ma" hay mẹ. Nhưng giống như các đạo sư khác, bà miệt mài trong trải nghiệm của mình về điều thiêng liêng và thích thú chia sẻ nó với người khác.

Anandamayi Ma đại diện cho sự liên tục của một truyền thống từ thời *Áo nghĩa thư* hoặc sớm hơn, trong đó một đệ tử toàn tâm truy cầu sự thật tâm linh và được hướng dẫn tới giác ngộ bởi con người bên trong. Bà được cho là đã thành tựu cái gọi là *jivanmukti*, giải thoát ngay trong đời này. Bà đã trở thành một người được người khác tìm đến vì trí huệ mà bà có thể trao truyền. Trong chương tiếp theo, chúng ta sẽ tìm hiểu nhiều hơn về làm thế nào con người bên trong và sự thật mà nó hé lộ được hiểu trong Ấn Độ giáo.



Hiểu tự ngã

Những đạo sư của thế kỷ hai mươi đã tiếp tục dạy và hướng dẫn đệ tử bằng những phương pháp truyền thống, đồng thời cũng sử dụng những kỹ thuật truyền đạt hiện đại, chủ yếu là dạng in, và những phương tiện truyền thông hiện đại, hay gần đây hơn là máy tính và Internet. Một số đạo sư duy trì lượng tín đồ quốc tế theo cách này. Những nhóm thành công xoay quanh một đạo sư như Giáo đoàn Ấn giáo Swaminarayan (Swaminarayan Hindu Mission), Hội quốc tế về nhận thức Krishna (International Society for Krishna Consciousness) và Phong trào Shaiva Siddanta (Shaiva Siddhanta Movement) đều có những trung tâm tại Ấn Độ và ngoài Ấn Độ, với những nhà lãnh đạo đi khắp thế giới. Nhóm cuối cùng ở trên là một phong trào từ miền nam Ấn

Độ, được lãnh đạo tại phương Tây bởi một đạo sư tên là Sivaya Subramuniyaswami, sinh ra ở Mỹ và trở thành người Ấn Độ giáo hệ phái *Shaiva** sau lễ thụ pháp. Ông thông qua một tờ báo được phát hành toàn cầu là *Hinduism Today* để đến với những đệ tử toàn tâm, những đệ tử tiềm năng và những người quan tâm khác. Bất kỳ ai muốn biết tư tưởng của ông về bản chất và đích đến của tự ngã đều có thể tìm thấy bằng cách tra cứu kho lưu trữ của *Hinduism Today* trên Internet. Từ mục "Lời toà soạn" trên số phát hành tháng 11 năm 1996, Sivaya Subramuniyaswami trả lời cho câu hỏi "Tôi là ai?":

> Các *rishi* đã dạy rằng chúng ta không phải là cơ thể, suy nghĩ hay cảm xúc của mình. Chúng ta là những linh hồn thiêng liêng trên một hành trình tuyệt vời. Chúng ta đến từ Thượng đế, sống trong Thượng đế và đang tiến đến sự hợp nhất với Thượng đế. Sự thật là, chúng ta chính là chân lý mà mình kiếm tìm. Aum.
>
> Chúng ta là những linh hồn bất tử, sống và trưởng thành trong ngôi trường lớn gọi là trải nghiệm trần gian, nơi chúng ta đã trải qua nhiều kiếp sống. Những *rishi* Vệ đà đã cho chúng ta sự dũng cảm bằng cách thốt ra chân lý đơn giản,

* Thờ thần Shiva.

"Thượng đế là sự sống của cuộc đời chúng ta." Một đại hiền nhân còn đi xa hơn bằng cách nói rằng, có một thứ Thượng đế không thể làm: Thượng đế không thể tách bản thân Ngài khỏi chúng ta. Đó là vì Thượng đế là sự sống của chúng ta. Thượng đế là sự sống ở loài chim. Thượng đế là sự sống ở loài cá. Thượng đế là sự sống ở loài thú.

Nhận thức về sinh lực trong tất cả những gì có sự sống tức là nhận thức về sự hiện diện yêu thương của Thượng đế bên trong chúng ta. Chúng ta là tâm thức và năng lượng bất tử, tuôn chảy qua mọi sự vật.

Những đệ tử nào một lòng tin theo những lời dạy của đạo sư này cũng có thể tiếp cận ông trực tiếp bằng email, hỏi những câu hỏi của họ về linh hồn hay tự ngã. Ở đây, chúng ta có một phiên bản mới của ý tưởng cũ có trong *Áo nghĩa thư* về người truy cầu tham vấn một hiền nhân về chân lý. Mối quan hệ sâu xa hơn phải đợi đến khi đệ tử được đạo sư khai tâm, nhưng một người truy cầu có thể có được câu trả lời ban đầu cho những câu hỏi hiện sinh và thực tiễn bất kể khoảng cách, đẳng cấp, quốc tịch, giới tính hoặc tôn giáo.

Để tìm hiểu sâu hơn những tư tưởng Ấn Độ giáo về tự ngã, chúng ta cần trở lại với một câu chuyện từ sớm hơn nhiều, kể về một đệ tử

được hướng dẫn bởi đạo sư. Hãy hình dung đệ tử là một chàng trai trẻ ở độ tuổi đôi mươi có tên Shvetaketu, và thầy anh chính là cha anh, Uddalaka Aruni. Shvetaketu đã nghiên cứu *Vệ đà*, nghĩ mình đã thành người có học, nên anh trở lại nhà của cha. Nơi ấy, cha anh phát hiện ra rằng dù qua nhiều năm nghiên cứu, con ông vẫn chưa hoàn toàn lĩnh hội bản chất đích thực của thực tại. Sử dụng ví dụ quả vả, Uddalaka cho thấy cùng một cốt tuỷ có trong mọi thứ như thế nào: tính chất của quả vả nằm ở trong quả, những hạt bên trong nó, cái cây lớn lên từ nó*. Để nhấn mạnh hơn nữa ý mình, người cha hướng dẫn bằng ví dụ về muối:

> "Hãy bỏ cục muối này vào một bình nước và đến gặp ta vào ngày mai."
>
> Người con làm như được bảo, và cha anh nói với anh: "Lấy cục muối con đã bỏ vào nước tối qua - và đem lại đây." Anh tìm nhưng không thấy, vì nó đã hoàn toàn tan vào nước.
>
> "Giờ hãy nếm một chút nước ở góc này," người cha nói. "Nó có vị thế nào?"

---

* Người con sau khi bổ quả vả, cắt một hạt ra và nói "chẳng thấy gì", người cha dạy: "Này con, đó là cái bản chất tế vi mà con không nhận thấy được, từ bản chất tế vi ấy mà cây vả to lớn mọc lên."

"Mặn ạ."

"Hãy nếm một chút nước ở giữa bình - nó có vị thế nào?"

"Mặn ạ."

"Hãy nếm một chút nước ở góc kia - nó có vị thế nào?"

"Mặn ạ."

"Hãy đổ nó đi và trở lại đây." Anh làm như cha bảo và thấy vị mặn vẫn tồn tại. Người cha nói. "Này con, dĩ nhiên con không thấy được nó ở đó; nhưng nó đã luôn ở ngay đó. Bản chất tế vi nhất ở đây - thứ tạo thành bản ngã của cả thế gian; cái đó là chân lý; cái đó là tự ngã (*atman*). Và cái đó cũng là con, Shvetaketu!"

Áo nghĩa thư: Bộ *Chandogya,* 6.13

"Cái đó cũng là con" (That's how you are, "Con cũng là như vậy") là cách dịch của mệnh đề tiếng Phạn lừng danh, "Tat tvam asi". Nó diễn đạt tư tưởng rằng cái thật ẩn dưới vạn sự và là cốt tuỷ của chúng cũng chính là tự ngã (*atman*) của Shvetaketu. Cái thật hay ngã này là sinh lực (*brhaman*) bên trong của cả vạn vật lẫn con người. Những từ quan trọng, "Tat tvam asi", được xem là chứa đựng một chân lý sống còn về bản chất của thực tại, và có sức mạnh đem lại sự thực chứng. Ngoài những lần xuất hiện trong *Áo nghĩa thư,* câu này và những câu quan trọng

khác còn được thấy trong một bản tóm tắt những câu cách ngôn được gọi là *Brahma-sutra* (Phạm kinh) hay còn gọi là *Vedanta-sutra* (Vệ đàn đà kinh). Đây là tác phẩm tổng kết những lời dạy của *Áo nghĩa thư* về thực tại tối hậu (*brahman*), và trở thành trụ cột trong một hệ thống triết lý được gọi là *vedanta* (*Vệ-đàn-đà*, tột đỉnh của *Vệ đà*; xem ô dưới dây). *Vedanta* là một trong sáu hệ thống chính thống (*darshana*); *du già* (*yoga*) là một hệ thống khác (xem Phụ lục).

Để hiểu hơn về *vedanta*, đặc biệt những lời dạy của nó về ngã, chúng ta sẽ lược qua xem ba nhà thần học - triết gia đã hiểu tự ngã như thế nào, và những tư tưởng của họ tiếp tục có tầm quan trọng đối với các trào lưu Ấn giáo hiện đại ra sao. Shankara, Ramanuja và Madhva là những bà la môn miền nam Ấn Độ, được thừa nhận về kỹ năng bình giải triết học. Họ được biết vì có những cách tiếp cận khác nhau đối với *vedanta*. Mỗi người đưa ra một diễn giải khác, tuy nhất quán với truyền thống *vedanta* nhưng lại phù hợp với thời đại của họ. Chúng ta trước hết hãy xét tới sự liên quan của họ đến Ấn Độ giáo đương đại.

Khi người phương Tây lần đầu được giới thiệu về tâm linh Ấn giáo vào cuối thế kỷ mười chín bởi một vị thầy du hành tên là Vivekananda (xem Chương 6), điều họ gặp là một cách hiểu hiện đại cho những tư tưởng của Shankara về

Vedanta và những vị bình giải (Vedantin)

Vedanta (*Vệ đàn đà*) là một hệ thống triết lý, trong đó các học giả tập trung nghiên cứu những thánh kinh *Vệ đà* liên quan đến thực tại tối hậu (*brahman*). Những tác phẩm đặc biệt quan trọng cho nghiên cứu là *Áo nghĩa thư* (*Upanishads*), *Chí tôn ca* (*Bhagavad-gita*), và *Phạm kinh* (*Brahma-sutra*). Học giả *Vedanta* có nhiều, trong đó ba người đặc biệt có ảnh hưởng trong lịch sử tư tưởng và thực hành của Ấn Độ giáo. Quan điểm của họ khác nhau, từ một hiểu biết về sự đồng nhất giữa thực tại tối hậu và ngã (Shankara) đến một hiểu biết về sự tách rời và khác biệt của hai thứ ấy (Madhva).

Shankara (788-820 thuộc Công nguyên) Bất nhị vệ-đàn-đà (*advaita vedanta*)	Ramanuja (1017-1137 thuộc Công nguyên) Bất nhị có thuộc tính (Chế hạn bất nhị, *vishishtadvaita vedanta*)	Madhva (thế kỷ mười ba thuộc Công nguyên) Nhị nguyên vệ-đàn-đà (*dvaita vedanta*)
Giáo đoàn được sáng lập bởi Shankara, ngày nay còn tiếp tục ở Sringeri, Dwarka, Badrinath, Puri và Kanchi.	Giáo đoàn Shri-Vaishnava, nơi Ramanuja từng là một nhà lãnh đạo và tư tưởng triết học của ông được dạy ở đây, ngày nay vẫn duy trì với trung tâm ở Srirangam, miền nam Ấn Độ.	Đền và tu viện ở Udipi do Madhva sáng lập vào thế kỷ mười ba, ngày nay vẫn hoạt động.

Có thể cảm nhận được ảnh hưởng của những tư tưởng Shankara ở tu sĩ Ấn giáo Vivekananda, Giáo đoàn Ramakrishna, và Hội Vedanta ở Mỹ. Những nhà huyền môn và học giả Ấn giáo vẫn tiếp tục bình giải *advaita vedanta.*	Trào lưu Gujarati Swaminarayan là một trong nhiều dòng truyền thừa (*sampradaya*) với tuyên bố có sự kế thừa từ Ramanuja qua các đời đệ tử.	Hội quốc tế về nhận thức Krishna (The International Society for Krishna Consciousness, và khởi nguồn của nó là Bengali Gaudiya Vaishnava Math) tuyên bố có sự truyền thừa từ Madhva thông qua nhân vật uy tín của thế kỷ mười sáu là Chaitanya.

vedanta. Từ ông, họ biết được rằng thực tại tối hậu, khách quan cũng là Thượng đế hữu nhân cách mà mọi người thờ phụng, và Thượng đế này cũng là tự ngã lớn lao bên trong mỗi con người: "Ngài chính là ngươi", Vivekananda nói (gợi lại câu "Tat tvam asi").

Phiên bản hiện đại của tư tưởng *vedanta* bất nhị của Shankara đã lan rộng ở phương Tây đến nỗi nhiều nhà bình luận xem nó đồng nghĩa với Ấn Độ giáo nói chung. Họ không nhận thức được rằng còn có những tầm nhìn hoàn toàn khác và có sức thuyết phục không kém về thiêng liêng và mối quan hệ của thiêng liêng với tự ngã của con

người. Khi những người truy cầu và học giả bắt đầu đến Ấn Độ với số lượng lớn vào những năm 1960 và 1970, họ đã gặp các đạo sư và những trào lưu đại diện cho những cách nhìn khác về *vedanta*. Ở khắp Ấn Độ lẫn những cộng đồng người Hindu di cư, có thể thấy sự phổ biến rộng khắp của Ấn Độ giáo hệ phái cổ thần và cầu nguyện, với trụ cột là những tư tưởng thần học của Ramanuja và Madhva cùng các đệ tử sau này của họ. Từ dòng truyền thừa (*sampradaya*) Shri-Vaishnava ở miền nam Ấn Độ đến những phong trào hiện đại của những người theo Swaminarayan ở Gujarat, hay Hare Krishna* ở Bengal và những nơi khác, người ta thấy sự nở rộ của thần học cầu nguyện, thách thức những tư tưởng phi nhị nguyên thời kỳ đầu về thực tại tối hậu và tự ngã.

Nhưng những tư tưởng này là gì, và tại sao chúng quan trọng đến vậy với sự phát triển của Ấn Độ giáo?

Shankara

Advaita nghĩa là "phi nhị nguyên". Được sử dụng để mô tả quan điểm của Shankara về *vedanta*, nó nói lên tính chất không thể phân

---

* Tên gọi khác của The International Society for Krishna Consciousness (ISKON), Hội quốc tế về nhận thức Krishna.

chia của muối và nước trong câu chuyện về Shvetaketu. Với Shankara, thực tại tối hậu và tự ngã là đồng nhất, và nhiệm vụ của ông là giải thích tại sao người ta không nhận ra được điều này. Một trong những cách ông nói là ẩn dụ về người lữ khách nhầm sợi dây với con rắn, áp đặt một ấn tượng sai lầm (con rắn) lên sự thật (sợi dây). Ông liệt kê nhiều cách hiểu - đúng hơn là hiểu sai - về tự ngã, ví dụ đánh đồng nó với cơ thể, với giác quan, hoặc với tâm trí. Tất cả những điều này áp đặt một ý tưởng sai lầm lên tự ngã (*atman*). Với Shankara, *atman* thật sự không khác *brahman*. Không có tính chất đa nguyên về nhận thức hay hiện hữu. Tất cả chỉ là một. Sự giải thoát được thành tựu bằng cách phá bỏ vô minh, biết phân biệt giữa những gì vĩnh hằng và những gì chỉ là sự giả dạng, từ đó đạt được tri kiến về sự đồng nhất của tự ngã với *brahman*.

Với cộng đồng bà la môn, Phật giáo vẫn là một đe doạ đáng kể ở Ấn Độ, vì vậy Shankara đã khôn khéo mượn những phương pháp học thuật được sử dụng trước đây trong triết học Phật giáo để tái khẳng định các tư tưởng bà la môn của ông. Bằng cách thừa nhận một cấp độ kiến thức thấp hơn và có điều kiện*, trong đó những phân biệt như giữa sợi dây và con rắn được thừa nhận,

* Kiến thức quy ước, tương đối.

ông có thể giải thích tầm quan trọng mà *Vệ đà* gán cho hoạt động nghi lễ và cúng tế thần linh. Ông phân biệt cấp độ này với cấp độ cao hơn, cấp độ tuyệt đối trong đó tất cả là một và thực tại được trải nghiệm là bất nhị.

Ramanuja

Là vị thầy muộn hơn hai thế kỷ và giảng dạy trong một ngữ cảnh tôn giáo khác, nhiệm vụ của Ramanuja cũng khác. Không giống như Shankara, ông không phải chống lại sự phổ biến của Phật giáo, mà thay vào đó toàn tâm thúc đẩy tôn giáo của *Vaishnava*, những tín đồ thờ thần Vishnu, bằng cách đưa ra cơ sở triết học cho sự mộ đạo của họ. Ramanuja thờ Vishnu, thành thục Sử thi, các *Purana* (điển tích Ấn Độ), cũng như thi ca của vùng ông sinh sống. Những tư tưởng của ông dựa trên những điều Shankara đã giảng mà đến thời của Ramanuja đã được cộng đồng bà la môn chấp nhận và xem là chính thống. Ông lập luận rằng thực tại tối hậu là bất nhị, nhưng không đồng ý với Shankara về bản chất của *brahman*, những tự ngã cá nhân và vạn vật. Những phê bình của ông có ý châm biếm, cáo buộc các tín đồ của Shankara là sai lầm và thiếu sáng suốt, và ông tự xây dựng luận điểm của mình bằng những ẩn dụ từ một loạt thánh điển khác nhau.

Tuyên bố chính của ông là, chúng ta không sai khi có niềm tin mạnh mẽ rằng mình khác với mọi người và khác với Thượng đế - một điều Shankara đã tuyên bố là sai. Những kết luận của các giác quan và cảm giác không phải là hư huyễn. Chúng chỉ ra một sự thật sâu xa, rằng thực tại tối hậu có chứa các thuộc tính nội tại (*vishishta*). Hơn nữa, thực tại tối hậu không phải là phi nhân cách và không có phẩm chất như Shankara đã khẳng định. Ramanuja xem nó như *ishvara*, Đấng chí tôn, được mong cầu bởi tất cả những người tìm cách thoát khổ. Do vậy, *brahman* không là gì khác ngoài đấng tối cao hay Thượng đế của các Sử thi và Điển tích.

Nhưng vậy thì mối quan hệ giữa tự ngã và đấng tối cao này là gì? Thượng đế là người kiểm soát nội tại của cả tự ngã cá nhân lẫn vạn vật. Ramanuja nói rằng giống như thân xác con người là công cụ của tự ngã nội tại, thế gian và các tự ngã cũng là như vậy đối với Thượng đế.

Hiểu biết về Thượng đế sẽ dẫn dắt chúng ta tới giải thoát, nhưng ân huệ của Thượng đế và sự thích ứng có tính chất chấp nhận của tự ngã cũng là điều hết sức quan trọng.

Madhva

Madhva có nhiều đồng cảm với quan điểm này, nhưng phản ứng của ông với những tư

tưởng của Shankara lại cũng khác. Xuất gia và gia nhập Giáo đoàn *Vaishnava* ở tuổi 16, ông học về *vedanta* và dần dần phát triển sự phê phán của chính mình (*dvaita*, nhị nguyên). Giống như Ramanuja, ông sử dụng toàn bộ các tác phẩm *Vệ đà*, *Purana* và các tác phẩm của Ấn giáo cầu nguyện sau này, nhưng đi xa hơn và kết luận rằng những lời dạy của thánh điển chỉ có thể được hiểu là nhị nguyên, khẳng định sự phân biệt hoàn toàn giữa Đấng chí tôn và tự ngã cá nhân. *Brahman* (đại ngã) và *atman* (tiểu ngã) là không đồng nhất. Hơn nữa, ông thấy các tự ngã là khác nhau và khác với vạn vật. Ngay trong vũ trụ vạn vật, ông cũng hiểu các hiện tượng là khác biệt. Mọi thứ tồn tại trong ý chí của Đấng tối cao nhưng vẫn duy trì tính riêng biệt của chúng. Để giải thoát khỏi khổ và tái sinh cần có ân huệ thiêng liêng, sự tuỳ thuận Thượng đế và tấm lòng chí thành, thờ cúng Đấng chí tôn dưới hình tướng một biểu tượng (*murti*). Madhva đặt một biểu tượng như vậy của Krishna trong tu viện của ông ở Udipi, và đến ngày nay người hành hương vẫn tới chiêm bái.

Tuy mỗi người trong ba nhà thần học - triết gia này đều soạn luận giải cho các tác phẩm *vedanta* chủ chốt, nhưng họ lại rút ra những kết luận khác nhau, ví dụ về ý nghĩa của câu mà chúng ta gặp trong câu chuyện về Shvetaketu:

“Tat tvam asi”, “Cái đó cũng là ngươi”. Đối với Shankara, điều này nói lên tính chất phi nhị nguyên; không có sự khác biệt giữa thực tại tối hậu và tự ngã. Đối với Ramanuja, nó không ám chỉ sự thuần nhất. Thay vì vậy, câu nói gợi ý rằng *brahman* (tat) và *atman* (tvam) được phân biệt với nhau, dù rõ ràng có liên quan đến nhau. Đối với Madhva, hai thứ là hoàn toàn tách rời, nhưng ông nhìn nhận tự ngã như là hình ảnh của Thượng đế và trú ngụ trong nó là một chứng nhân thiêng liêng.

Ba vị này là những học giả nổi tiếng nhất về kinh sách *vedanta*, nhưng còn có những người khác, và giống như Ramanuja và Madhva, đa số họ là những tín đồ *Vaishnava*, những người tôn thờ Vishnu hoặc Krishna. Những người khác, đặc biệt những người thờ Shiva, đã hoạt động bên ngoài truyền thống *vedanta*, căn cứ vào các tác phẩm Mật tông để phát triển tư tưởng thần học của họ.

Ngày nay, những kết luận triết học này vẫn tiếp tục được lắng nghe và bàn luận bởi đệ tử trong các thể chế tôn giáo gắn liền với Shankara, Ramanuja và Madhva. Những vị *Shankara-acharya* mà chúng ta đã bàn ở chương trước tiếp tục thuyết giảng *advaita-vedanta,* “Vệ-đàn-đà bất nhị”. Những vị Shri-Vaishnava của miền nam Ấn Độ là những người kế thừa tự nhiên của

tư tưởng thần học Ramanuja. Tu viện ở Udipi vẫn dạy thuyết nhị nguyên liên quan đến sự cầu nguyện của Madhva. Phong trào Shaiva Siddante được nói tới ở đầu chương này tiếp tục duy trì tư tưởng thần học được triển khai bởi những nhà thần học *Shaiva* trước đây. Đầu thế kỷ hai mươi, nhiều nhà bình giải đã xem *advaita vedanta* của Shankara là toát yếu của thành tựu trí tuệ Ấn Độ, nhưng gần đây, một nhận thức về sức sống của những hệ phái cầu nguyện trong Ấn Độ giáo đã giúp tái xác quyết các quan điểm cổ thần, với sự chú trọng vào mối quan hệ gắn bó giữa tín đồ và vị hộ thần mà họ chọn.

Những tư tưởng thần học này không hẳn là một vấn đề bàn luận hàng ngày của đại đa số người Hindu, nhưng chúng làm nền tảng cho cách người Hindu nghĩ về thiêng liêng. Dù một người Hindu tin vào thực tại tối hậu phi nhân cách hay một Thượng đế hữu nhân cách, điều đó cũng có những hệ quả quan trọng đối với thực hành tôn giáo và hành trình tâm linh của người đó. Thu nhận nhiều hiểu biết hơn về thực tại tối hậu và mối quan hệ của nó với tự ngã là điều sống còn đối với loại người thứ nhất; cầu nguyện và thờ cúng là điều cốt lõi đối với loại người thứ hai. Nhưng có một tư tưởng tôn giáo mà mọi người Hindu đều thường nói tới, đó là *karma* (nghiệp).

Karma, *yoga* và tự ngã

Không một bàn luận ngắn nào về những quan điểm Ấn Độ giáo về tự ngã sẽ trọn vẹn nếu không xét tới hai ý niệm quen thuộc, *karma* và *yoga*. Chúng là những từ cửa miệng không chỉ ở Ấn Độ mà cả ở phương Tây, nơi *karma* thường được gắn liền với thuyết định mệnh và sự tái sinh, còn *yoga* - thường là *hatha yoga* - được thực hành để cải thiện sức khoẻ và tâm trạng. Chúng được đề cập trong *Áo nghĩa thư* và *Chí tôn ca*, được bàn luận bởi Shankara, Ramanuja và Madhva. Là những tư tưởng, chúng cũng được những người xuất gia hoặc hiền nhân của Ấn Độ thời kỳ đầu biết tới.

Bất kỳ ai biết câu chuyện về Đức Phật sẽ biết rằng ở thời Ngài, xã hội Ấn Độ được người truy cầu tâm linh xem là một nơi khổ ải và bất ổn. Hạnh phúc chỉ nhất thời, sẽ sớm bị thay thế bởi tuổi già, bệnh tật và cái chết. Các học giả đã cho thấy nó cũng là một thời kỳ của biến động xã hội và chính trị, với những đô thị mọc lên, lối sống nông nghiệp và tổ chức xã hội của lối sống ấy bị xói mòn. Cùng với sự phát triển đô thị là cơ hội đi lại và giao tiếp lớn hơn. Những ý tưởng mới lan xa, và con người cũng vậy. Nhiều người từng xa lánh xã hội để trở thành du sĩ và thực hành đời sống khổ hạnh có chung quan điểm



Hình 4. Sự luân hồi của tự ngã

rằng một nhân cách cá nhân hoặc tự ngã vào lúc chết sẽ luân hồi qua một cơ thể mới, và vòng tái sinh (*samsara*) được tiếp thêm bởi một chuỗi nhân quả gắn liền với hành động. Mọi vật có sự sống đều chịu quy luật này, và hành động tốt tuy mang lại những kết quả may mắn và một tái sinh tốt hơn, nhưng sự khổ ải và tính chất không thể tránh né cố hữu trong quá trình ấy bị nhiều người xem là không thể chịu đựng được. Người ta tìm sự giải thoát khỏi chu trình tái sinh liên tục; những người xuất gia tìm cách phá vỡ vòng luân hồi bằng nhiều phương cách khác nhau, bằng sự xa lánh xã hội, thực hành nhịn ăn và hành xác, vây quanh mình những lời nhắc nhở về khổ ải và cái chết, tập trung vào bản thân qua thiền định. Thông qua những phương cách như vậy, chuỗi hành động (*nghiệp*) và những kết quả của nó sẽ chấm dứt, và giải thoát là điều có thể.

Những vấn đề gắn liền với chuỗi hành động và sự tái sinh được nói tới ở nhiều thế kỷ sau trong *Chí tôn ca*. Trong tác phẩm này, chúng ta thấy Arjuna tham vấn với người đánh xe ngựa của mình là Krishna về việc ông có nên tiến hành chiến tranh chống lại chính họ hàng của mình không. Krishna thực ra là Đấng chí tôn dưới hình tướng người đánh xe, và đã cho ông lời khuyên như một vị đạo sư, dạy ông về hành động đúng bổn phận, giải thích hành trình của

tự ngã và con đường tới sự giải thoát. Ngài giải thích cho Arjuna đang bối rối rằng tự ngã hay linh hồn ẩn chứa bên trong thì không chết ở chiến trường, mà chuyển sang một cơ thể mới: "Nó không thể bị xuyên thủng, không thể bị đốt cháy, không thể bị làm ướt, không thể bị làm khô. Nó bất biến, ở khắp mọi nơi, cố định, bất động, vĩnh hằng." (2.24). Ngài nhắc nhở Arjuna về bổn phận xã hội và tôn giáo (*dharma*) của ông như một thành viên của giai cấp chiến binh, và dạy ông về *nghiệp*. Arjuna cho rằng quan điểm của Krishna giống như của những nhà khổ hạnh, nghĩa là hành động phải bị chối bỏ.

Lời đáp của Krisha lớn tiếng và rõ ràng: "Người ta không đạt giải thoát khỏi những kết quả của hành động bằng cách không hành động, và người ta không tiến đến sự hoàn hảo chỉ đơn giản bằng sự chối bỏ." (3.4). Ngài tiếp tục giải thích rằng cái phải bị buông bỏ là kết quả của hành động chứ không phải bản thân hành động - một người không nên ham muốn những tưởng thưởng cụ thể, cũng không tự hào nghĩ mình là người thực hiện những hành động lớn lao. Người ta nên hài lòng với bản thân, dâng hiến hành động và những kết quả của nó như một sự cúng tế tới Đấng chí tôn. Đây chính là pháp môn *karma yoga*. Sau khi dạy điều này, Krishna tiếp tục giải thích những con đường cao quý khác mà

nếu được theo đuổi một cách kiên định sẽ dẫn người truy cầu đến sự thư thái (xả bỏ) và cuối cùng đến giải thoát. Hai pháp môn mà chúng ta sẽ bàn sâu ở Chương 5, *jnana yoga*, con đường của hiểu biết (trí), và *bhakti yoga*, con đường của cầu nguyện, được đặc biệt nhấn mạnh bởi Krishna, người dần dần hiện ra trong bài thánh ca như Đấng chí tôn mà tất cả những người truy cầu có thể tìm đến nương tựa.

Trong Chương 6 của *Chí tôn ca*, Krishna bàn về hành trì của *yogin* (người thực hành *yoga*), tuy nhiên ngài nói rằng con đường này chỉ phù hợp với những ai có khả năng kiểm soát bản thân và sự quyết tâm lớn. Ngài mô tả một người như vậy nên ngồi như thế nào, kiểm soát giác quan và những thôi thúc ra sao, tập trung tinh thần như thế nào. Những điểm mấu chốt của con đường này là sự tập trung vào bản thân, chế ngự các tham đắm, trở nên tĩnh tâm, và mục đích của con đường là phúc lạc. Những gì Krishna mô tả ở đây không phải là pháp môn *hatha yoga* đòi hỏi sự nỗ lực về thể xác, trong đó người thực hành duy trì những tư thế khó; nó cũng không phải *siddha yoga* của những bậc lão luyện đã thành tựu những khả năng như bay lên, thần giao cách cảm, biến mất hay chịu đau. Nó giống với thực hành được Pantajali nói tới trong tác phẩm *Yoga-sutra* (Du già kinh), đó là *raja yoga*, du già

tối thượng hay cao nhất, một *yoga* trầm mặc, tột đỉnh là sự thành tựu *samadhi*, trạng thái đại định dẫn tới giải thoát của tự ngã.

Trong *Chí tôn ca*, Krishna thuyết giảng hai ý tưởng mới mẻ: thứ nhất, *karma yoga* cho người truy cầu bình thường khả năng đưa ý nghĩa tâm linh vào những hành động hàng ngày; thứ hai, không phải có một mà nhiều con đường tới giải thoát, và người truy cầu nên tìm con đường phù hợp nhất với tính khí và hoàn cảnh của mình. Krisha không quên những người trước nay bị tôn giáo bà la môn gạt ra bên lề. Phụ nữ và những người sinh ra ở đẳng cấp thấp cũng được thừa nhận là những người truy cầu, được khuyến khích dâng hiến bản thân, hành động và những món cúng dường đơn giản như nước, hoa, lá, trái cây... cho Krishna.

Chí tôn ca đã biến quan niệm bi quan trước đây - rằng những kết quả của hành động dẫn tới sự tái sinh liên tục và vòng luân hồi của tự ngã - thành một pháp môn tích cực cho sự chuyển hoá cá nhân. Trong những thời kỳ gần đây, *karma* và *karma yoga* một lần nữa lại được đề cao. Những nhà dân tộc chủ nghĩa theo tôn giáo như Bal Gangadhar Tilak và Mahatma Gandhi đã khuyên thực hành *karma yoga* trong cuộc đấu tranh dành tự chủ của Ấn Độ, cũng như một con đường hoàn thiện bản thân cho những người

Hindu bận rộn thời hiện đại. Một học giả Ấn giáo đương thời là Arvind Sharma cũng cân nhắc tầm quan trọng của những pháp môn ấy trong việc xem xét lại vấn đề đẳng cấp.

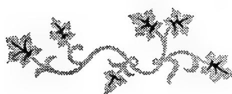
Trong *Rig Veda* 10.90 và chương 12 của *Chí tôn ca*, chúng ta được biết tới ý tưởng bốn giai cấp trong xã hội bà la môn. Arjuna, một người thuộc giai cấp chiến binh, được kỳ vọng thực hiện bổn phận giai cấp của mình thay vì bắt chước bổn phận của những người khác chỉ vì chúng có vẻ dễ chịu hơn, xứng đáng hơn hoặc ít gây tranh chấp hơn. Tư tưởng này về bổn phận xã hội được bàn chi tiết trong bộ *Manusmriti*, trong đó những hậu quả của việc phớt lờ bổn phận của chính mình bị xử lý rất nghiêm khắc. Những hành động không đúng bổn phận (*a-dharmic*) sẽ bị trừng phạt bằng việc trục xuất khỏi nhóm xã hội hoặc một tái sinh thấp hơn trong kiếp tiếp theo.

Arvind Sharma xử trí trực diện vấn đề trong tác phẩm *Ấn Độ giáo cho thời đại của chúng ta* (*Hinduism for Our Times*). Ông tin rằng mối liên kết giữa *karma* và xã hội dựa trên đẳng cấp của Ấn Độ cần được hiểu và thay đổi. Ông nói, "Theo quan điểm Ấn giáo thông thường, việc một người sinh ra ở một đẳng cấp nhất định được quyết định bởi *karma* của người ấy ở đời trước." Từ luận điểm này, người Hindu khi sinh ra đã có một căn cước đẳng cấp nhất định, và họ sinh ra

ở một gia đình thuộc một *jati* nào là do những hành động ở kiếp trước. Trong ý nghĩa tuyệt đối, tự ngã không bị ô nhiễm bởi điều này, nhưng vì mỗi tự ngã đều được biểu hiện nên nó thấy nó rơi vào một đẳng cấp cụ thể với tất cả những bổn phận và hoàn cảnh đi liền với đẳng cấp ấy.

Ở tình trạng như vậy, người ta dễ có suy nghĩ theo thuyết định mệnh, và quả thực nhiều vị thầy Ấn giáo noi gương Krishna trong *Chí tôn ca* đã đưa ra những phương pháp tâm linh để xử trí. Giải pháp đương đại của Arvind Sharma như sau. Suy nghĩ theo kiểu định mệnh về *karma* là không ích gì, vì thực tế chúng ta là con người nên vào bất kỳ khoảnh khắc nào cũng có năng lực thay đổi hành vi của chính mình, qua đó thay đổi những tác động của nó đối với tương lai. Thay vì thuyết định mệnh, ý chí tự do mới là đặc trưng cho sự vận hành của *karma*. Hơn nữa, nếu chúng ta chấp nhận rằng *karma* không hẳn là một quá trình nhân quả giữa các kiếp sống mà là *ngay trong một đời*, điều này làm sự việc thay đổi. Những gì chúng ta làm vào khoảnh khắc này có tầm quan trọng đối với những gì sẽ xảy ra với chúng ta trong vài phút tới, tuần tới hoặc vài năm nữa. Đời sống hiện đại kéo dài bảy mươi hoặc tám mươi năm của chúng ta có thể xem là ba kiếp sống riêng rẽ trong quá khứ khi cuộc sống còn ngắn ngủi và khó khăn (với

mỗi lần sinh ra là vào một nhóm đẳng cấp, và ba nhóm đẳng cấp là điều thường gặp trước đây). Với cách nhìn như vậy, điều trở nên quan trọng không phải là đẳng cấp biểu thị cho *karma* của đời quá khứ, mà cho*karma* hiện tại và những hệ quả của nó đối với quá trình hoàn thiện bản thân dần dần của một người và những mối quan hệ với người khác. Theo Sharma, việc thay đổi cách nhìn nhận về *karma* sẽ làm giảm tầm quan trọng của đẳng cấp và những điều trái đạo lý của nó. Ở một xã hội, nơi mọi người thừa nhận rằng họ có một trách nhiệm trực tiếp với việc cải thiện thế giới ngày mai thay vì kiếp sống tiếp theo của họ, địa vị của đẳng cấp như một thước đo về nghiệp của kiếp trước sẽ biến mất. Ông nói rằng chính lời dạy của Krishna về tầm quan trọng của hành động trên thế gian trong khi buông xả những kết quả của hành động là căn cứ cho điều này.







Những chiến binh thần thánh: Truyền thống sử thi

Vào năm 1987, tám mươi triệu người Ấn Độ làm gì lúc 9:30 mỗi sáng Chủ nhật?

Họ đang ngồi trong nhà hoặc tại quán trà - bất kỳ đâu có một cái tivi - để xem diễn biến của vở kịch về thần Rama, vợ ngài Sita, và em ngài Lakshmana, trong tác phẩm sử thi truyền hình *Ramayan.* Không ai cảm thấy tẻ nhạt dù họ đã biết câu chuyện. Trên thực tế, khi nó kết thúc lần đầu tiên sau 52 tuần, một số khán giả thậm chí đã biểu tình để yêu cầu dàn dựng thêm những sự kiện khác nhằm hoàn tất câu chuyện (và 26 tuần đã được làm thêm). Trong một dịp khác, không lâu trước đoạn kết, khi kẻ hung ác Ravana sắp bị giết, người hâm mộ đã thực hiện những hành trình dài tới xưởng phim để cầu

xin cho mạng sống của hắn ta. Đây không phải là một vở kịch nhiều kỳ bình thường. Đạo diễn giờ đây đã nổi tiếng, Ramanand Sagar, mô tả nó như một hiện tượng phi thường, đã truyền cảm hứng khiến rất nhiều người trở nên mộ đạo, thậm chí tạo ra một cảm giác nhất thời về sự thống nhất dân tộc với người Sikh, người Hồi giáo cũng như người Hindu trong dàn diễn viên và trong khán giả. Nó giống với sự thực hiện nghi lễ hơn là việc kể chuyện bằng phim, trong đó những diễn viên, trang phục, lời nhân vật, dựng cảnh và hiệu ứng đặc biệt được chọn và thiết kế để tạo ra một ấn tượng về thế giới thần thánh hơn là thế giới loài người. Diễn viên được đồng nhất với những thánh thần và quỷ vương mà họ thể hiện, và thậm chí người ta chạm chân họ, xin họ ban phước.

Câu chuyện dân gian về Rama, được kể, nhớ và kể lại qua hơn hai ngàn năm trăm năm, là một câu chuyện mà mọi người Hindu cũng như rất nhiều người khác trên khắp thế giới biết tới. Những đứa trẻ Hindu nghe kể về nó từ cha mẹ hay họ hàng. Học sinh học về nó vào thời điểm lễ hội *Divali*. Người làng nghe nó từ người kể chuyện hoặc xem nó được diễn trong nhà hát dân gian (*ramlila*) và những vở múa rối, và giờ đây những người có tivi và video có thể xem đi xem lại các cảnh ưa thích.



Hình 5. Rama và Sita trong bản chuyển thể Ramayan trên kênh truyền hình Doordarshan

Mặc dù người xem kinh ngạc với sự thành công phi thường của *Ramayan* trên truyền hình, thậm chí ca ngợi nó vì khả năng đưa một chủ đề tôn giáo và những vấn đề đạo đức tới một lượng thính giả đông đảo thông qua một phương tiện truyền thông có tính thương mại, nhưng không phải không có những người chê bai. Sự phê phán được hướng tới tính chất đa cảm, phân biệt đối xử giới tính, thiếu tinh tế, cường điệu đạo đức của nó. Một số người khinh thường tâm trạng quy thuận của cả quốc gia mà nó có vẻ đã gây ra. Có lẽ phê bình đanh thép nhất cho những người quan tâm đến ý nghĩa tôn giáo của nó là nó đã khiến một phiên bản cụ thể của câu chuyện và những giá trị, tư tưởng gắn liền với phiên bản ấy trở nên có uy tín.

Ramayan hay câu chuyện về Rama tồn tại trong hàng ngàn phiên bản khác nhau. Phổ biến nhất là phiên bản được cho là của Valmiki, người đã nhận trao truyền từ hiền nhân Narada, nhưng có nhiều phiên bản dạng viết khác và vô số phiên bản truyền khẩu. Chúng tập trung vào những nhân vật khác nhau, nhiều trường hợp vào bản thân Rama, những trường hợp khác vào Sita, một số vào quỷ vương Ravana, cho thấy hắn không phải xấu xa mà mạnh mẽ, can đảm, chỉ lầm đường lạc lối, thậm chí như một nhân vật phản diện hoặc một kẻ nổi loạn hết mình. Có những tác phẩm *Ramayan* trong nhiều ngôn ngữ khác nhau, và có những truyền thống diễn xuất và thể hiện chúng ở những nước Đông Nam Á cũng như ở tiểu lục địa Ấn Độ. Việc câu chuyện về Rama được truyền đạt trong nhiều phiên bản, thể loại khác nhau, liệu có cho thấy một sự đa dạng sâu xa hơn - những truyền thống, cộng đồng, thực hành Ấn Độ giáo khác nhau, thậm chí là những "đạo của người Hindu" khác nhau, có liên quan lỏng lẻo với nhau bằng một mạch kể chuyện? Nhưng câu hỏi này phải đợi tới bàn luận của chương cuối cùng.

Cuối chương này và một lần nữa ở Chương 7, chúng ta sẽ chứng kiến sức sống của truyền thống sử thi Ấn Độ khi thấy những nhân vật của *Ramayan* và hành động của họ đã được hiểu và sử dụng khác nhau như thế nào. Nhưng trước

hết, hãy tìm hiểu câu chuyện. Dưới đây là một tóm tắt những sự kiện chính trong phiên bản phổ biến được gán cho Valmiki.

Ramayan: Câu chuyện

Dasharatha, vua của Ayodhya, do cúng tế nên có phúc sinh được nhiều con trai với ba bà vợ. Rama, người con lớn nhất và được yêu mến nhất bởi thần dân của Ayodhya, sẽ kế vị ông. Tuy nhiên, mẹ kế của Rama là Kaikeyi, vì lo sợ cho bản thân và con trai mình là Bharata, đã khăng khăng đòi Dasharatha hứa đuổi Rama vào rừng và đưa Bharata lên ngôi. Rama nghe theo lời yêu cầu miễn cưỡng của cha, và đồng ý ra đi. Sita, người vợ tận tuy mà Rama giành được trong một cuộc chinh phục bằng sức mạnh, và Lakshmana, người em trai trung thành của chàng, yêu cầu được đi cùng chàng. Họ rời thành phố, nhưng chẳng mấy chốc Bharata đã bắt kịp và thỉnh cầu Rama trở lại. Rama không phá vỡ lời thệ nguyện, và Bharata quay về Ayodhya, đặt dép của Rama lên ngai vàng và cai trị như một nhiếp chính thay mặt Rama.

Rama, Sita và Lakshmana định cư ở một nơi hiu quạnh sau khi đã lang thang trong khu rừng và gặp những nhà khổ hạnh. Ở đó, họ bị em gái của quỷ vương Ravana phát hiện. Mụ cố

tìm cách cám dỗ Rama và làm hại Sita, nhưng bị Lakshmana đánh bị thương, nên chạy đến người anh đầy quyền lực, vua xứ Lanka, và kể những chuyện đã xảy ra. Ravana bị kích thích bởi mô tả về sắc đẹp của Rita, quyết định bắt nàng. Với sự trợ giúp của một ác quỷ khác giả làm một con hươu để dụ hai anh em đi xa, Ravana bắt cóc Sita bằng cách giả dạng thành một thánh nhân, đưa nàng về kinh thành ở Lanka.

Rama và Lakshmana nhờ sự giúp đỡ của loài khỉ để tìm và giải cứu Sita. Đầu tiên, Rama giúp hoàng tử khỉ Sugriva, người có hoàn cảnh giống mình. Sugriva sau đó gửi lính khỉ đi tìm Sita. Chính thần khỉ Hanuman đã tìm thấy nàng ở Lanka và cam đoan rằng nàng sẽ được giải thoát. Thần khỉ bị bắt giữ nhưng trốn được, và trở lại với Rama, kể về tung tích của Sita. Rama và đoàn quân trợ giúp băng sang Lanka trên một cây cầu tạo bởi những con khỉ, tiêu diệt Ravana và đưa Sita trở về. Rama ngần ngại chấp nhận Sita vì thời gian nàng đã ở với Ravana. Nàng trải qua một thử thách bằng lửa để chứng minh cho Rama về phẩm giá của mình.*

Rama trở lại Ayodhya và lên ngôi vua, nhưng vẫn có những đồn đoán về tiết hạnh của Sita.

---

* Sita nhảy vào giàn hỏa thiêu với lời cầu nguyện thần lửa Agni, và thần Agni đã chứng giám cho Sita nên nàng không chết.

Rama miễn cưỡng đuổi nàng đi, và nàng đến trú ngụ với Valmiki (người kể lại câu chuyện này). Nàng sinh ra hai con trai sinh đôi của Rama và rời bỏ thế gian, biến mất vào lòng đất, nơi nàng đã lần đầu tiên xuất hiện. Rama đau khổ, sau đó cùng tuỳ tùng lên thiên đường.

Dharma và *Ramayan*

Những phiên bản khác nhau của câu chuyện Rama dẫn tới những diễn giải khác nhau, nhưng một chủ đề chung ở nhiều phiên bản là *dharma*. Như chúng ta đã thấy, *dharma* là một khái niệm quan trọng trong Ấn Độ giáo, nói tới trật tự, quy luật, bổn phận và chân lý. Đàn ông được kỳ vọng làm theo *dharma* của chính họ (*sva-dharma* của họ) tuỳ vào giai cấp xã hội (*varna*) và giai đoạn trong cuộc đời (*ashrama*), từ đây sinh ra thuật ngữ *varna-ashrama-dharma*. Duy trì trật tự xã hội trên thế gian và mối quan hệ giữa con người với thần thánh là trách nhiệm tập thể của tất cả mọi người, dù hành vi của mỗi người để thi hành *dharma* lại khác. Tác phẩm chính yếu trình bày về những bổn phận này (và những bổn phận của phụ nữ) là *Manusmriti*, nhưng trong *Ramayan* của Valmiki, chúng ta thấy *dharma* được thể hiện trong những quyết định và hành động ngay thẳng của Rama, của cha chàng, vợ chàng, anh

em chàng và thần khỉ trung thành với chàng, Hanuman. Mỗi người có con đường riêng để đi nhằm duy trì trật tự đúng đắn của xã hội mà họ thuộc về.

Giống như một thiên sử thi khác là *Mahabharata*, tác phẩm *Ramayan* là một câu chuyện về giai cấp chiến binh. Bà la môn và những người khổ hạnh cũng góp phần, nhưng vai trò của họ là thứ yếu so với vai trò của gia tộc cai trị Ayodhya, của những chiến binh khỉ và chiến binh quỷ. Nó là một suy nghĩ về việc làm vua, mà cũng là về những vai trò và mối quan hệ của con người.

Tại sao Dasharatha làm những gì Kaikeyi yêu cầu và đuổi Rama trong khi nó có vẻ đi ngược với lợi ích tương lai của Ayodhya, và tại sao Rama lại đồng ý, trong khi hoàn toàn biết rằng thần dân muốn anh là vua của họ? Trật tự đúng đắn được đặt nền tảng trên sự chân thật và tuân thủ. Dasharatha là một người chồng và một vị vua nên không được phá bỏ lời hứa của mình, và Rama là con ông nên phải phục tùng những quyết định của cha. Anh xem việc mình bị đuổi như số phận, và thuyết phục Lakshmana - người đầy lòng căm phẫn - bằng cách nhấn mạnh tính chất bắt buộc từ những lời một người cha nói ra. Ứng xử của Rama trái ngược với sự miễn cưỡng chấp nhận hoàn cảnh của em mình, và được mô tả như một ứng xử mẫu mực.

Hành vi của Sita và mối quan hệ với Rama là những ví dụ khác về sự thực thi *dharma.* Một người vợ sẽ không phải hoàn thành *varna-ashrama-dharma*; cô phải thực hiện bổn phận như một người con gái, sau đó như một người vợ (*stri-dharma*). Quyết định theo Rama vào rừng của Sita dù bị anh phản đối, và sự nhất mực chung thuỷ với anh trong thời gian ở kinh thành của Ravana là những hành động đúng đắn của một người vợ tận tuỵ và đúng bổn phận (*dharma-patni*).

Vậy tại sao Rama, dù đã thấy bằng chứng về tiết hạnh của vợ mình trong thử thách bằng lửa, vẫn đuổi nàng sau khi họ trở về Ayodhya? Với các độc giả phương Tây hiện đại quen với những kết thúc lãng mạn, điều này có vẻ nhẫn tâm. Nhưng trong một vũ trụ Ấn Độ giáo, trật tự đúng đắn của xã hội có tầm quan trọng trên hết chứ không phải ham muốn của cá nhân. Một lần nữa, Rama phải suy nghĩ và hành động theo *dharma* của mình như một vị vua. Anh phải ưu tiên cho vai trò này hơn là khuynh hướng cá nhân hoặc niềm tin vào tiết hạnh của Sita. Việc anh không thể bảo vệ vợ mình trước Ravana và *a-dharma* hay sự rối loạn sau đó đã dẫn tới những nghi ngờ trong tâm trí các thần dân của Rama, nên bổn phận chính của anh là xoa dịu nỗi sợ hãi của họ và viễn cảnh rối loạn xã

hội có thể xảy ra, dù anh biết về tiết hạnh của nàng. Trong bản *Ramayan* của Valmiki, Rama là vị vua lý tưởng - có thể là không hạnh phúc - cho đến hơi thở cuối cùng. Hoặc gần như đến hơi thở cuối cùng, vì về phía cuối câu chuyện, Rama được xem là một hiện thân (*avatara*) của thần Vishnu. Giống như Krishna trong *Mahabharata*, Rama là thần linh dưới hình hài con người, đến thế gian để đánh bại những thế lực của *a-dharma* và làm gương cho hành vi đúng đắn (xem Chương 5).

Sita, Devi và các nữ thần

Anh họ: "Sao chúng ta không dàn dựng trận đánh giữa vua tốt Ram và vua quỷ Ravan?
Tôi: "Tớ đóng vai Ram được không?"
Em họ: "Không, cậu là con gái mà."
Tôi: "Chỉ là kịch thôi mà."
Em họ khác: "Sao cậu không đóng vai vợ của Ram, hoàng hậu tốt Sita?"
Tôi: "Nhưng Sita không *làm* gì cả. Cô ấy chỉ tốt thôi."

Trong đối thoại trên giữa Madhur Jaffrey khi còn nhỏ - giờ đây là một tác giả và người dẫn chương trình truyền hình nổi tiếng - và những anh em họ của mình, chúng ta thoáng thấy một phản ứng về Rita. "Làm tròn bổn phận", "chung

thuỷ", "tốt", và "đẹp" sẽ là những tính chất nảy ra đầu tiên trong tâm trí để mô tả về nàng. Nhưng ngay trong câu chuyện của Valmiki, sức mạnh và sự điềm tĩnh của nàng cũng lộ rõ. Đúng là nàng sống tròn bổn phận, nhưng phải tìm các biện pháp để làm những gì nàng biết là đúng. Nàng cho thấy sự tự chủ, không buông theo ý muốn của Ravana. Khi được giải thoát, nàng hết mực bảo vệ bản thân trước những cáo buộc của Rama. Nàng không hề là người thụ động.

Sức mạnh này của nhân vật không phải không được phụ nữ Ấn Độ quan tâm. Họ đã tìm thấy ở nàng nhiều điều để ca ngợi. Dù thường được xem như một hình mẫu về sự phục tùng, tuân thủ và chung thuỷ mà nhiều đàn ông muốn thấy ở vợ mình, phụ nữ thường rút ra những bài học khác từ hành vi của nàng. "Từ quan điểm của cô ấy thì thế nào?" một nhà thơ Ấn giáo người Anh là Debjani Chatterjee đã hỏi, mời gọi Sita kể về câu chuyện từ góc nhìn của mình. Trong thử thách bằng lửa của Sita, Chatterjee thấy những cái chết vì của hồi môn của những phụ nữ Ấn Độ đương thời và trong sự xua đuổi nàng, cô thấy những thử thách của một người mẹ đơn thân hiện đại.* Câu chuyện Sita không hề là chuyện hư cấu, cô kết luận.

---

* Về vấn đề "của hồi môn" và sự lạm dụng nó, xem Chương 7.

Trong một số phiên bản *Ramayan* khác, Sita nhận lấy một dáng vẻ khác nữa. Trong phiên bản Ấn giáo phổ biến của Tulsidas, nàng được mô tả là có sức mạnh quả cảm, có khả năng giương được cây cung lớn của thần Shiva. Trong tác phẩm *Iramavataram* bằng tiếng Tamil, nàng được miêu tả là nổi giận một cách chính đáng, thốt ra những lời giận dữ vì người chồng khắt khe. Trong những bài hát dân ca của phụ nữ, nàng còn được mô tả sinh động hơn. Những sự kiện chính trong cuộc đời phụ nữ của nàng được kể lại - tuổi dậy thì, kết hôn, mang thai, sinh ra hai người con trai - cũng như những gì xảy ra với nàng trong rừng, trên hòn đảo xứ Lanka, và trong thử thách bằng lửa. Lời bài hát nói lên rằng những phụ nữ hát bài ấy hiểu sâu sắc kinh nghiệm và cảm giác của Sita, việc nàng bị chồng hiểu sai như thế nào, những thử thách nàng phải trải qua. Nàng giống như họ.

Sita là một nữ anh hùng hơn là một nữ thần. Khi phụ nữ Hindu muốn cầu nguyện một nữ thần hoặc ăn chay để được ban phước, họ sẽ không chọn Sita. Thay vào đó, người được cầu khấn để xin giúp đỡ là Parvati, vị nữ thần thông minh, người có thể xin với Shiva, hoặc Durga, chiến binh đầy sức mạnh, hoặc Santoshi Ma, người mang an bình đến cho nhà cửa, hoặc Kali, bà mẹ phẫn nộ. Là thần linh, họ được biết tới



vì những quyền năng thiêng liêng và khả năng biến những thỉnh cầu của người thờ cúng họ thành hiện thực. Trong thần thoại Ấn giáo có nhiều nữ thần, nhưng họ cũng được xem như những hiện thân của một nữ thần lớn là Devi, được nhiều người Hindu tôn sùng như vị cứu tính và dẫn dắt của họ. Câu chuyện về nữ thần này được kể trong *Devi-Mahatmya* (là một phần của bộ *Markandeya Purana*). Trong chuyện, vị này được gọi là thần thịnh vượng, nhưng hung dữ và dễ nổi giận, một bà mẹ lớn, một nơi nương tựa, một nữ thần huỷ diệt, một nữ thần nhân từ, một vị bảo hộ. Những tính chất này được biểu hiện trong các hình tướng cụ thể của Lakshmi, Durga, Amba, Kali, Parvati và nhiều vị khác. Nhưng nữ thần này cũng được gán cho các danh hiệu với ý nghĩa phổ quát. Bà được gọi là *Mahamaya*, đại hư huyễn, và *Shakti*, quyền năng tạo tác. Bà được gắn liền với hai thần tối cao là Vishnu và Shiva, nhưng bản thân bà được nhìn nhận như một nữ hoàng hoặc một đấng tối cao. Sau đây là câu chuyện về bà.

Devi-mahatmya: Câu chuyện

Được đảm bảo rằng mình không thể bị giết chết bởi bất kỳ người nào, quỷ trâu Mahisha đã đánh bại thế gian và cảnh báo thần Indra rằng

hắn sẽ sớm chinh phục thiên đường. Họ giao chiến và Indra rút lui, tìm sự che chở của những thần tối cao là Brahma, Shiva và Vishnu. Các thần đầy giận dữ, và từ cơ thể thiêng liêng của họ, một người phụ nữ đẹp hiện ra: Devi. Họ cung cấp vũ khí cho Devi; những thần khác cho bà một con sư tử để cưỡi và rượu để uống. Tiếng cười ghê rợn của bà vang lên, và các thần hô vang, "Chiến thắng".

Nghe thấy điều này, Mahisha cử đám quỷ đi xem chuyện gì xảy ra. Chúng kể lại với hắn về sắc đẹp và những phẩm chất tuyệt vời của bà, và hắn gửi tới bà một lời cầu hôn. Bà từ chối, giết chết sứ giả, và khi bản thân Mahisha tới, bà



Hình 6. Durga giết quỷ trâu Mahisha

tuyên bố sứ mệnh của mình là bảo vệ *dharma*. Trong trận chiến xảy ra sau đó, hắn hiện ra nhiều dạng, nhưng bà uống rượu và từ trên lưng sư tử, giết chết hắn bằng cây đinh ba và đĩa. Các thần hết lời khen ngợi chiến công của Devi.

Devi phá tan hình ảnh bà la môn về người phụ nữ như một người vợ làm theo bổn phận. Bà sẽ không kết hôn, và không thể bị kiểm soát bởi quỷ hay nam thần. Bà uy dũng và hiên ngang, không quy phục và rụt rè. Bà có vẻ ngoài là một phụ nữ lý tưởng, đẹp và si tình, nhưng bà lại uống rượu và độc lập. Trong một câu chuyện khác, bà thị hiện như nhân vật còn đáng sợ hơn, đó là Kali. Từ con mắt giận dữ giữa trán của bà hiện ra thần Kali với nhiều đầu và tay, máu nhỏ ra từ cái lưỡi thè dài. Nhưng quyền năng lớn của Devi có thể được khắc chế không chỉ bởi các nam thần mà còn bởi những người tôn thờ bà một cách thành tâm và cúng dường cho bà. Với những người thờ cúng bà (*Shakta*), dù không có chồng hay con, bà lại là người mẹ bảo hộ lớn.

Người mẹ, Rama và quốc gia Ấn giáo

Những hình ảnh về người mẹ bảo hộ và vị vua làm đúng bổn phận đã truyền cảm hứng cho sự trung thành và tận tuỵ ở Ấn Độ. Trong thời hiện đại, cả hai đã được sử dụng như những biểu

tượng gắn liền với quốc gia. *Bharata Mata* hay Mẹ Ấn Độ là một khái niệm thân thuộc với người Ấn Độ của nhiều tôn giáo, và hồi đầu thế kỷ, nó đã được đảng Quốc Đại Ấn Độ (Indian National Congress) khai thác. Đảng này đã chọn bài thơ *Bande Mataram* "Chào Mẹ", làm quốc ca. Ngày nay nó vẫn được gợi nhớ với lời hô "Bharata Mata ki jay", "Mẹ Ấn Độ muôn năm".

Rama cũng được các nhà dân tộc chủ nghĩa, đặc biệt những người theo tín ngưỡng Ấn giáo, tôn vinh như nhà cai trị thiêng liêng của nhà nước Ấn giáo được mong đợi từ lâu. Chính ở Ayodhya thuộc miền bắc Ấn Độ, vào năm 1992, một nhà thờ Hồi giáo đã bị phá huỷ bởi những người Hindu với niềm tin rằng nó được xây dựng trên địa điểm của một ngôi đền cổ hơn, tưởng nhớ nơi ra đời của Rama. Các sự kiện lịch sử bị tranh cãi nhiều, nhưng trí tưởng tượng tôn giáo của dân chúng không phát triển dựa trên bằng chứng có thật mà trên những câu chuyện có sức tác động mạnh và những cảm xúc mà chúng khuấy động. Hai câu chuyện - một về Rama, được xem mỗi tuần trên truyền hình, và một về sự hiện diện của một địa điểm thờ cúng Hồi giáo trên nền đất đã được thánh hoá bởi người Hindu - là minh chứng cho trí tưởng tượng này.

Bị đốt cháy bởi chiến dịch của các nhóm ủng hộ Ấn Độ giáo và những hùng biện của một đảng

chính trị dân tộc chủ nghĩa Ấn Độ giáo, nhà thờ Hồi giáo đã bị phá huỷ. Bạo lực đường phố đã xảy ra sau đó ở những thành phố Ấn Độ, và nhiều người, cả Hồi giáo lẫn Ấn giáo, đã chết.

Chúng ta đã gặp nhiều hộ thần trong những trang của chương này: Tại sao có quá nhiều nam thần và nữ thần trong Ấn Độ giáo? Sự hiện diện của thần linh được hiểu như thế nào, và được thờ cúng ra sao?





Sự hiện diện của thần linh

"Phép mầu", "ảo giác", "lời giải thích khoa học đơn giản", "ân huệ thiêng liêng", hay "trò đánh lừa có nguồn gốc chính trị" là những dòng tiêu đề trên trang nhất khi độc giả muốn tìm hiểu tại sao vào ngày 22 tháng 12 năm 1995, tượng Ganesha trên khắp thế giới ngấu nghiến uống sữa do những tín đồ mộ đạo dâng cúng. Tranh luận xưa cũ giữa khoa học và đức tin được nhen nhóm lại. Bản thân người Hindu cũng âm thầm phân liệt trước hiện tượng này, nhưng sự ngạc nhiên của họ không hẳn là về hiện tượng, mà về quy mô của nó. Người ta vẫn tin rằng những thị hiện của thần linh và những phép mầu nhỏ thường xảy ra trong đời sống tôn giáo Ấn Độ, nhưng nếu cả người Hindu lẫn bạn bè không phải Hindu của họ trên khắp thế giới đều

chứng kiến hành động độ lượng của Ganesha thì quả là khác thường.

Thần tượng hay biểu tượng?

Một bức tượng sao có thể uống sữa? Dĩ nhiên có những giải thích khoa học và tâm lý học, nhưng người Hindu nhìn nhận như thế nào? Trước tiên, điều quan trọng là hiểu sự khác biệt giữa tượng và thánh tượng (*murti*). Những tác phẩm điêu khắc đá bao phủ mặt ngoài của đền đài Ấn Độ giáo, những hình khắc nổi hay tạc vào đá được tìm thấy ở khắp Ấn Độ, tất cả là những tranh tượng mô tả sống động chư thần và những câu chuyện về chiến tích của họ. Chúng có giá trị nghệ thuật lớn, được tạo tác bằng cả tấm lòng. Nhưng chỉ trong những trường hợp ngoại lệ, chúng mới được xem là để thờ cúng. Tuy nhiên, thánh tượng *bên trong* ngôi đền lại được tạo tác và an vị bởi một tiến trình tâm linh nhằm chuẩn bị để được thần linh nhập vào. Các tác phẩm tôn giáo mô tả tiến trình thực hiện trầm mặc của nhà điêu khắc, tỉ lệ của thánh tượng (và ngôi đền nơi nó được an vị), những đặc điểm của vị thần sẽ nhập vào nó. Một khi đã thành hình, các bà la môn sẽ thực hiện nghi thức hô thần nhập tượng, an bài những hộ thần khác nhau vào những phần khác nhau của tượng và làm



Hình 7. Một tín đồ dâng muỗng sữa đầy cho một bức tượng Ganesha trong "phép mầu" tháng 12, 1995.

nó thấm đẫm sinh khí (*prana*). Từ lúc đó trở đi, thần linh được biểu hiện bên trong thánh tượng và phải được quan tâm, được phục vụ như một vị khách tôn quý, được dành tình yêu thương. Một mối quan hệ mật thiết, qua lại giữa tín đồ và hộ thần chỉ có thể xảy ra thông qua *darshana*, hay "chiêm bái". Người Hindu thăm những ngôi đền địa phương hoặc tới những địa điểm hành hương ở xa để chiêm bái, nghĩa là thấy và được thấy bởi Krishna, Devi, Shiva hoặc một hộ thần khác mà họ chọn.

Trong thế kỷ mười bảy và mười tám, thương nhân và lữ khách châu Âu đã lần đầu tiên chứng

kiến người Hindu thực hiện *darshana*. Trong thư từ và nhật ký của họ, họ viết một cách phê phán về "cung cách tôn thờ thần tượng", và những phản ứng của họ được lặp lại bởi những nhà truyền giáo Cơ Đốc sau này. Sự tôn thờ như vậy bị xem là lầm lẫn và đáng coi thường, đặc biệt bởi những người Cơ Đốc giáo Kháng cách, vốn cho rằng Thượng đế được lĩnh hội bằng ngôn từ, không phải bằng ảnh tượng. Họ cũng thất kinh với số lượng rất nhiều "thần tượng", và kết luận rằng người Hindu là một dân tộc đa thần giáo, tin vào nhiều nam thần và nữ thần riêng biệt. Từ quan điểm của họ, điều này tuy thú vị nhưng sai lầm. Thượng đế của họ dù biểu hiện ở ba ngôi - cha, con và thánh linh - nhưng chỉ là một Thượng đế duy nhất.

Những nhà bình luận trên đã không nắm bắt được lý lẽ thần học đằng sau những gì họ thấy - họ đơn giản đánh giá nó ở vẻ ngoài. Để tránh những sai lầm của họ, chúng ta sẽ trở lạivới tư tưởng của các nhà thần học *Vaishnava* đã bàn ở Chương 3. Theo lời dạy của Ramanuja và những vị thầy *Vệ đà* (*Vedantin*) của những thế kỷ sau này - những người xem tình yêu của Vishnu và Krishna là cực kỳ quan trọng - thì Đấng chí tôn thị hiện trong năm hình tướng: (i) hình tướng tối cao không thể nghĩ bàn; (ii) trong những hiện thân (*avatara*); (iii) trong nội tâm hoặc tự ngã của mỗi cá nhân;

Ganesha

Ganesha (Ganupati) là một vị thần đầu voi được người Hindu yêu mến vì sự quan tâm ân cần tới những thỉnh cầu của tín đồ và khả năng trừ bỏ chướng ngại. Là con của Shiva và Parvati, một ngày, ngài đã được tạo ra bởi Parvati để bảo vệ bà khi bà đang tắm. Shiva không biết đó là con mình, nên đã chặt đầu Ganesha vì không cho phép ngài đi vào khu vực của Parvati. Parvati rất tức giận, và Shiva hứa đưa Ganesha trở lại cuộc sống với cái đầu của sinh vật đầu tiên đi ngang qua. Sinh vật ấy là một con voi.

Ganesha được miêu tả cùng với một con chuột làm thú cưỡi. Ngài tròn trĩnh và luôn được cúng dường những đĩa đầy kẹo.

(iv) như người kiểm soát nội tại của vũ trụ; (v) như sự hiện diện thiêng liêng bên trong bức tượng đã được thánh hoá (*murti*, "thánh tượng"). Đấng chí tôn là tối cao và không thể nghĩ bàn, nhưng cũng ở khắp nơi và dễ tiếp cận. Bằng sự nhân từ như chúng ta thấy ở Rama trong *Ramayana* và Krishna trong *Chí tôn ca*, Đấng chí tôn có thể hoá hiện thành một *avatara* để giúp con người trong những thời điểm cần thiết.

Ngài còn dễ tiếp cận hơn dưới hình tướng thần linh của ngôi đền thiêng. Trong đền Radha-Raman ở Vrindaban, nơi mà vào thời tuổi thơ, Krishna hay nô đùa cùng những em bé chăn bò

"Bạn sẽ khó tin nếu tôi nói tên những sinh vật thấp kém và gớm guốc mà họ tôn sùng như thần linh. Theo tôi thấy, không có sự sùng bái thần tượng nào của những người cổ đại lại thô lậu hoặc kinh khủng hơn sự sùng bái thần tượng của những người Ấn Độ này."

Pierre Martin, đầu thế kỷ mười tám

"Ở trung tâm của công trình là thứ được tôn sùng, một bức tượng đen nhỏ xấu xí, cao khoảng sáu tấc, với một vài ngọn đèn cháy xung quanh... Tôi rùng mình như thể đang ở gần địa ngục..."

Mục sư Henry Martyn, đầu thế kỷ mười chín.

và theo đuổi Radha, ngài cho phép các tín đồ dành cho mình sự tôn sùng (*bhakti*) và đáp ứng mọi nhu cầu của ngài. Cùng với Radha, ngài được dâng cúng nhiều thứ khác nhau, như nước để tắm rửa và uống, quần áo, hoa, nhang, thức ăn, được tôn vinh trong một nghi lễ gọi là *puja*. Mỗi ngày các vị đều được đánh thức, được mặc trang phục, được tín đồ ghé thăm, cúng bái, rồi lại được để nghỉ ngơi. Trong thần học và hành trì *Shaiva* (thờ Shiva) và *Shakta* (thờ Devi), chúng ta cũng quan sát được những ý tưởng và hoạt động tương tự. Tuy nhiên, trong khi ảnh tượng của Vishnu, Krishna và các nữ thần có dáng vẻ con người (thực ra, con người được tạo ra theo dáng vẻ *của*

họ), Shiva lại hiếm khi biểu hiện như vậy. Ngài nhập vào *linga*, biểu tượng của ngài dưới dạng một hòn đá hình trụ nhẵn. Giống như ảnh tượng của Krisha và Durga, các *linga* được tạo hình và an vị trong đền, nhưng chúng cũng xuất hiện tự nhiên. Nếu thấy chúng trong tự nhiên, người ta có thể vẫn thờ cúng chúng như Shiva dù chúng chưa được hô thần nhập tượng.

Nhiều và một

Chúng ta hãy trở lại với Ganesha, vì không phải chỉ những thánh tượng trong đền mới được đồn đại là uống sữa do tín đồ dâng cúng, mà cả những tượng ở nhà mọi người. Tương tự, vào những dịp khác, người ta đã thấy tranh và tượng của các đạo sư và thánh nhân tạo ra nước thánh hoặc tro một cách kỳ lạ. Những hoạt động của thần linh có vẻ không bị giới hạn vào những hình tướng đã trải qua nghi lễ hô thần nhập tượng. Nhiều nhà thần học Ấn Độ giáo nhấn mạnh cả quyền năng lẫn ân huệ của nam thần hay nữ thần, và trong suy nghĩ của những người bên ngoài thần học, điều này được thể hiện trong hiểu biết rằng đấng thiêng liêng có thể xuất hiện hoặc đưa ra một dấu hiệu vào bất kỳ thời điểm nào nhằm khuyến khích hoặc khen thưởng tín đồ, cảnh báo họ, thậm chí trừng phạt họ. Những

câu chuyện từ các *Purana*, từ truyền thống địa phương hoặc giai thoại dân gian về kinh nghiệm của họ hàng và làng xóm đều lặp lại và xác nhận ý tưởng này.

Một minh chứng thú vị là hiện tượng những linh hồn nữ được tìm thấy bên ngoài các ngôi làng Ấn Độ, trên các cánh đồng, cây cối, đá hay bụi rậm. Những dấu hiệu hồi đáp sự hiện diện của họ được nhìn thấy ở khắp nơi: những mẩu vải buộc vào cành cây, thức ăn và những đồ cúng dường khác bên đường, đá trang trí bằng lá bạc, sơn đỏ hoặc bột. Những dấu hiệu như vậy là bằng



Hình 8. Một miếu thờ Shiva và Devi bên đường

Vishnu và Shiva

Từ thời kỳ của các *Áo nghĩa thư* sau này, Vishnu và Shiva đã trở thành những thần phổ biến, được tín đồ xem là cần được thờ cúng và phụng sự. Những tín đồ thờ Vishnu và Shiva tương ứng gọi là những người *Vaishnava* và *Shaiva*. Tập tục thờ cúng và giáo lý đã được triển khai, và trong những câu chuyện hay thần thoại về họ ghi trong *Purana*, họ được mô tả bằng hình tượng. Shiva được khắc hoạ như một người khổ hạnh trên dãy Himalaya, Vishnu như một chàng trai trẻ màu xanh bốn tay, một tay cầm đĩa, một tay cầm chuỳ, một tay cầm ốc xà cừ, một tay cầm hoa sen. Đối với tín đồ, mỗi vị được hiểu như Đấng chí tôn, tối cao và không thể nghĩ bàn, nhưng cũng ở khắp nơi và trú ngụ trong mỗi người. Shiva được gắn liền với một gia đình thần linh, thông qua đó quyền năng của ngài được mở rộng. Vishnu khẳng định sức ảnh hưởng thiêng liêng của mình bằng cách lấy hình tướng thú vật hoặc con người vào thời mạt thế và băng hoại đạo đức. Đến cuối thời kỳ của *Purana*, người ta đã ghi nhận mười hiện thân hoặc *avatara* chính. Đó là:

Matsya, cá
Kurma, rùa
Varaha, lợn đực
Narashimha, sư tử mình người
Vamana, người lùn
Parashurama, Rama với cây rìu
Rama
Krishna
Buddha

Kalki, "ngựa trắng", là hiện thân sẽ xuất hiện vào cuối thời mạt thế (*kali yuga*).

Rama và Krishna cũng đã được xem như những thần độc lập, tối cao. Rama được mô tả như một chiến binh mang cung tên, đồng hành có người vợ Sita, người em Lakshmana, và người phụng sự tận tuỵ Hanuman, chiến binh khỉ. Krishna thường được mô tả như một thiếu niên chăn bò thổi sáo, được vây quanh bởi những con bò, đang nô đùa với bạn bè hoặc trêu chọc những cô gái chăn bò (*gopi*). Người mà Krishna yêu thích là Radha, và trong những bức hoạ hay tôn tượng trong đền, họ thường được đặt cùng nhau. Krishna thi thoảng được mô tả như một đứa bé tinh nghịch hoặc như người đánh xe cho Arjuna, nhân vật chính trong *Chí tôn ca*.

chứng về việc trấn yểm một *bhut*, hồn ma nữ, hoặc an vị một *mata*, nữ thần bản địa. Người ta tránh các *bhut* vì sợ họ mất lòng, còn *mata* được thờ cúng để xin ân huệ hoặc ban phúc. Những linh hồn nữ này nấn ná ở lại những nơi mà hồi còn sống, họ đã gặp cái chết bất hạnh hoặc không đúng lúc, hoặc chết khi chưa có con. Một số phụ nữ được thờ như *mata* có thể đã chấm dứt cuộc sống như những *sati*, goá phụ bị hoả thiêu trong giàn thiêu xác chồng họ.

Người cũng như đồ vật có thể tiết lộ sự hiện diện của thần linh. Chúng ta đã thấy rằng tự ngã

hay *atman* là vĩnh hằng và thiêng liêng, bất kể nó được xem là đồng nhất hay tách rời khỏi thực tại tối hậu tức Thượng đế. Những người mà hành động cho thấy đã hoàn thiện bản thân (đã thực chứng) thường được mô tả là những *mahatman*, linh hồn vĩ đại*. Gandhi là một trong những người như vậy, và chúng ta sẽ tìm hiểu thêm về ông trong chương tiếp theo. Lại có những vị khác thể hiện tính chất thần linh theo một cách tương đối khác - thông qua sự nhập xác. Một người khi được thần linh nhập xác thì không phải họ nói hay hành động, mà là nam thần hoặc nữ thần nói hay hành động thông qua họ. Tại Kerala vào thời điểm lễ hội, những thần *teyyam* sẽ nhập vào những vũ công được trang điểm lộng lẫy. Những người này sau đó sẽ đi giữa đám đông đang tụ tập để thuyết giáo (*darshana*). Trong lễ hội *Durga Puja* (thờ nữ thần Durga) ở Bengal và những vùng khác của miền bắc Ấn Độ, một số tín đồ thường được Nữ thần nhập vào, và qua thân xác ấy, Nữ thần nhảy múa giữa mọi người, trả lời câu hỏi của họ, cho họ lời khuyên. Sự hiện diện của bà trong một buổi tụ tập như vậy được xem là điềm lành, một sự ban phúc cho tất cả.

Nếu thần linh thị hiện trong quá nhiều hình tướng và ở nhiều địa điểm khác nhau, liệu người

---

* *Mahatman* (maha-atman) cũng có nghĩa là "đại ngã".

châu Âu có đúng khi cho rằng Ấn Độ giáo là tôn giáo đa thần? Chắc chắn là có nhiều thần được người Hindu thờ phụng, nhưng nếu dành chút ít thời gian trở lại với *Áo nghĩa thư*, chúng ta thấy rằng Nhiều và Một không phải là không liên quan. Một người truy cầu đã hỏi hiền nhân Yajnavalka rằng có bao nhiêu thần:

> "Ba ngàn ba trăm ba mươi ba."
> "Dĩ nhiên rồi," ông đáp, "nhưng Yajnavalka, thật sự thì có bao nhiêu thần?"
> "Ba mươi ba."
> "Dĩ nhiên rồi," ông đáp, "nhưng Yajnavalka, thật sự thì có bao nhiêu thần?"
> "Sáu."
> "Dĩ nhiên rồi," ông đáp, "nhưng Yajnavalka, thật sự thì có bao nhiêu thần?"
> "Ba."
> "Dĩ nhiên rồi," ông đáp, "nhưng Yajnavalka, thật sự thì có bao nhiêu thần?"
> "Hai."
> "Dĩ nhiên rồi," ông đáp, "nhưng Yajnavalka, thật sự thì có bao nhiêu thần?"
> "Một rưỡi."
> "Dĩ nhiên rồi," ông đáp, "nhưng Yajnavalka, thật sự thì có bao nhiêu thần?"
> "Một."
>
> *Áo nghĩa thư:* Bộ *Brihadaranyaka,* 3.91

Rất nhiều người Hindu ưa thích một nam thần hoặc nữ thần cụ thể, hay còn gọi là *ishtadeva*, hộ thần được chọn của họ. Điều này nhìn chung được quyết định bởi truyền thống gia đình, tất nhiên một số người có thể phát triển một mối quan hệ đặc biệt với một hộ thần nào đó, có lẽ là vị đã đáp ứng những cầu nguyện của họ vào lúc họ cần, hoặc đã đến với họ trong một giấc mơ. Nhưng cũng có những người thừa nhận và thờ cúng nhiều vị khác. Tương tự, trong những câu chuyện mà một thần là chủ đạo, điển tích về mối quan hệ của họ với vô số thần khác cũng được kể. Đấng thiêng liêng - dù được người Hindu cảm nhận như *brahman*, hay Devi, Krisha hoặc gì đi nữa - sẽ thị hiện trong nhiều tên gọi và hình tướng, nên ở phương diện này, Nhiều là một biểu đạt của Một. Nhưng cả hai đều quan trọng. Ấn Độ giáo vừa là đa thần vừa là độc thần. Cả Nhiều và Một đều có chỗ đứng trong nó, cũng như trong trải nghiệm đời thường của hầu hết người Hindu.

Những hồi đáp trước sự hiện diện của thần linh

Người Hindu phản ứng thế nào với sự hiện diện của thần linh ở giữa họ? Họ phản ứng bằng cách cúng dường thần linh, trấn yểm ma quỷ như chúng ta đã thấy, và theo nhiều cách. Đa số người Hindu có một bàn thờ tại gia đặt ở bếp (đây

là nơi thanh tịnh nhất trong nhà) hoặc ở một căn phòng khác. Tại đó, họ đặt tượng và tranh của hộ thần họ chọn và những vị thánh khác. Mỗi ngày, họ cúng dường thức ăn, nước, nhang đèn cho các vị (xem hình 9). Một số người Hindu cũng có thể định kỳ ghé thăm một ngôi đền gần đó để chiêm bái (*darshana*), còn đa số trường hợp chỉ đến vào thời điểm lễ hội (đó cũng là thời điểm họ nhịn ăn hoặc dùng những thức ăn đặc biệt, thăm họ hàng, tặng quà).

Lịch lễ hội ở khắp Ấn Độ là khác nhau, tuỳ thuộc vào truyền thống địa phương, vị hộ thần ưa thích, và việc có địa điểm linh thiêng hay không. Những địa điểm như vậy có thể trở thành trung tâm thu hút người hành hương vào những dịp nhất định trong năm - như vào dịp vía nam thần hay nữ thần bản thổ, hoặc dịp tưởng nhớ một sự kiện thần thoại hoặc lịch sử. Có lẽ nổi tiếng nhất là *Kumbh Mela* (*mela* nghĩa là "hội chợ"), được tổ chức ba năm một lần tại những trung tâm hành hương bên bờ các con sông thiêng. Hàng ngàn bậc đạo cao đức trọng sẽ tập hợp ở đó, gồm những vị *Shankara-acharya*, những lãnh đạo tôn giáo khác và các môn sinh khổ hạnh (*sannyasi*, giáo sĩ). Cùng đến với họ là hàng ngàn người hành hương Ấn Độ, nhiều người trong số họ cả đời mới một lần đến *mela* để tắm, chiêm bái những nhân vật tâm linh và nhận ban phúc.



Hình 9. Bà Pushpa Soni thờ cúng tại một bàn thờ trong nhà mình ở Bombay

Những thời điểm linh thiêng và lễ hội Ấn Độ giáo

Có nhiều lễ hội được tổ chức ở Ấn Độ, khác biệt từ vùng nọ tới vùng kia. Ngay thời điểm khởi đầu năm mới cũng khác, vì một số rơi vào tháng 10, số khác vào tháng 4. Lịch được sử dụng để tính toán ngày lễ hội không giống như lịch phương Tây (dương lịch), nó là lịch âm dựa vào chu kỳ mặt trăng, theo đó mỗi tháng trong mười hai tháng sẽ có một nửa tối và một nửa sáng trùng với những giai đoạn của mặt trăng. Những ngày âm lịch khác nhau được xem là tốt lành hoặc không tốt lành cho sự thờ cúng các vị thần cụ thể, cho những hoạt động như nhịn ăn, đi lại hoặc kết hôn. Mỗi thứ đều có một thời điểm đúng cho nó, và việc quyết định thời điểm là công việc của nhà chiêm tinh.

Do có sự khác nhau giữa lịch Ấn Độ giáo và lịch phương Tây nên không thể đưa ra ngày chính xác cho các lễ hội, mà chỉ có thể có một chỉ dẫn đại khái. Không phải tất cả đều được kỷ niệm bởi mọi người Hindu - một số có một ý nghĩa địa phương đặc biệt; những lễ hội khác chỉ do những tín đồ của một hộ thần cụ thể kỷ niệm. Một số được tổ chức tại nhà; số khác là những dịp người ta thường ghé thăm đền đài hoặc hành hương. Dưới đây là danh sách vài lễ hội quan trọng.

Divali, Deepavali (tháng 10/tháng 11): Lễ hội đèn. Kéo dài nhiều ngày, có nơi nó gắn liền với thần Rama, có nơi lại gắn với thần Krishna hoặc nữ thần Lakshmi. Những cây đèn nhỏ được thắp và người ta tặng quà cho nhau.

Makar Sankranti, Pongal, Lohri (tháng 1): *Makar Sankranti* nghĩa là "đi vào cung Ma kết (Capricorn)".

Theo truyền thống, nó đánh dấu sự kết thúc mùa màng và thường được kỷ niệm với pháo hoa và bánh kẹo. Ở Tamil Nadu, lễ hội được tổ chức với tên *Pongal*, vào dịp đó người ta nấu cơm và cúng cho thần mặt trời.

Shivaratri (tháng 2/ tháng 3): Lễ hội chính của tín đồ Ấn giáo *Shaiva*, với đồ cúng dường cho thần Shiva và những bài hát ca ngợi ngài.

Holi (tháng 3): Lễ hội thường liên quan đến sự đánh bại một nữ quỷ tên là Holika. Bột màu hoặc sơn thường được ném với tinh thần vui vẻ và nghịch ngợm.

Ramnavmi (tháng 4): Kỷ niệm sự ra đời của Rama. Trong lễ hội người ta sẽ đọc *Ramayana*.

Ratha Yatra (tháng 6/tháng 7): "Lễ hội xe", khi thần Jagannath (một hiện thân của Krishna) được kéo đi trên đường phố trong một xe ngựa lớn ở Puri, bang Orissa (cũng như ở các thành phố phương Tây nơi phong trào Hare Krishna phổ biến).

Raksha Bandhan (tháng 8): Lễ hội củng cố những mối quan hệ gia đình. Các bé gái buộc chỉ quanh cổ tay anh em trai của họ để đổi lấy sự bảo vệ và một món quà nhỏ.

Krishna Janamashtami (tháng 8/tháng 9): Lễ hội chính kỷ niệm sự ra đời của Krishna. Tác phẩm *Bhagavata Purana* thường được đọc.

Onam (tháng 8/tháng9): Lễ hội mùa màng ở Kerala, thường tổ chức đua thuyền rồng.

Ganesh Chaturthi (tháng 9): Lễ hội kỷ niệm thần Ganesha, một lễ hội đặc biệt quan trọng của những người dân bang Maharastria.

Navaratri, Durga Puja (tháng 9/tháng 10): Lễ hội dành cho Nữ thần. *Navaratri* hay "chín đêm" nhảy múa dân gian để tôn thờ Ambamata, là lễ hội được tổ chức ở bang Gujarat của Ấn Độ và ở nước ngoài. Đây là lễ hội quan trọng ở Bengal, và người ta dựng lên những bức tượng Durga cầu kỳ để thờ cúng Nữ thần.

Dashera, Dussehra (tháng 9/tháng 10): Thứ "mười", đêm tiếp nối *Navaratri* ("chín đêm"), kỷ niệm chiến thắng của Rama trước Ravana. Ở nhiều vùng của miền bắc Ấn Độ, những vở kịch (*Ram-lila*) được diễn, kể lại câu chuyện từ *Ramayana*.

Bên cạnh những lễ hội thường niên, có một số nghi lễ diễn ra hàng tháng hoặc hàng tuần, đặc biệt những dịp nhịn ăn để cầu nguyện những thần cụ thể, như lễ *Ekadashi* hàng tháng để thỉnh cầu Krishna, hoặc những thứ Sáu để cầu nguyện Nữ thần. Những dịp quan trọng khác là hội chợ (*mela*), nghi thức liên quan đến vòng đời (*samskara*) và những dịp lễ quốc gia như *Vaisakhi* (một ngày nghỉ vào mùa xuân, rơi vào ngày 13 tháng 4) và Ngày Cộng hoà (26 tháng 1).

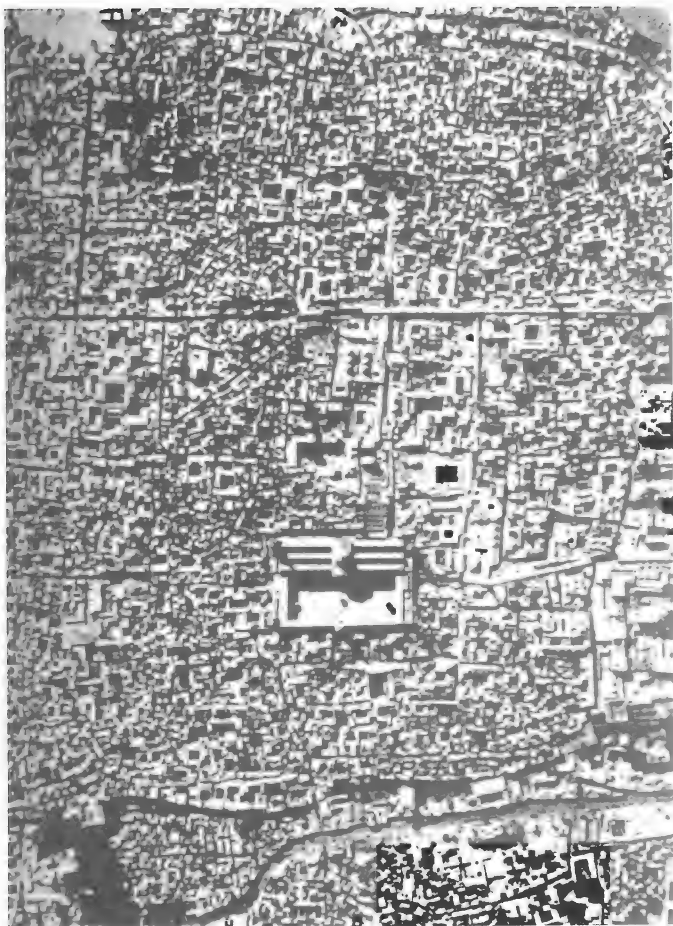
Sự hiện diện của thần linh đã khơi gợi nhiều phản ứng khác nhau của người Hindu. Chúng ta sẽ kết thúc chương bằng cách tìm hiểu ngắn gọn hai trong số này: sự tôn thờ vị thần trong đền, và sự phụng sự vị thần thông qua đời sống tôn giáo cộng đồng.

1. Madurai, thành phố đền đài

Thành phố cổ này ở Tamil Nad không chỉ là một nơi thờ cúng có vai trò quan trọng. Bản thân cấu trúc và điêu khắc đền đài của nó là một bằng chứng về cách những thế hệ người Hindu xưa kia phụng sự và ca ngợi những vị thần tối cao của họ. Từ cốt lõi ban đầu là một cung điện hoàng gia và hình tượng vị vua, Madurai đã chịu ảnh hưởng của một phong trào tôn sùng thần linh phát triển và chi phối miền nam. Một thành phố đền đài lớn và uy nghi đã hình thành tại đó vào thời kỳ mà những ngôi đền được các triều đại cai trị tài trợ và dựng lên ở khắp vùng (từ thế kỷ thứ sáu đến thế kỷ thứ chín thuộc Công nguyên). Cấu trúc hiện nay của nó là từ một thời kỳ sau này, và có cùng một số đặc điểm như những ngôi đền khác ở miền nam Ấn Độ, chẳng hạn cổng vào cao vút (*gopuram*), bố cục trên một mặt phẳng vuông, một cái bể lớn cho nghi thức tắm rửa, hai đền chính, mỗi đền có một chính điện bên trong dưới một tháp vàng (*shikara*), với các hành lang và một phòng ngoài. Trung tâm thiêng liêng trong mỗi ngôi đền được gọi là "hang trong núi", nơi những vị khách thiêng liêng cư ngụ - một bên là Minakshi, nữ hoàng và nữ thần chiến binh, bên kia là chồng bà, Sundareshvara (một hình tướng của Shiva, cư ngụ trong một *linga*).

Chính Minakshi chứ không phải chồng bà mới là vị thần chính của Madurai, và đôi khi bà được thờ cúng riêng, dù dịp lễ hội kỷ niệm hôn nhân của bà và Sundareshvara vẫn được tổ chức hàng năm với khoảng 50 ngàn người hành hương. Mỗi ngày, trong nghi thức cúng công cộng do các giáo sĩ của đền thực hiện vì lợi ích của tất cả mọi người, sau khi được ca ngợi và được dâng vô số đồ cúng dường, một bức tượng Sundareshvara di động sẽ được rước một cách trịnh trọng tới phòng ngủ của Minakshi, nơi ấy hai vị thần được tán tụng, được đung đưa qua lại với nhau trước khi dành cả đêm cùng nhau sau những cánh cửa đóng kín.

Vào một ngày bình thường tại ngôi đền, có thể có 20.000 đến 25.000 khách ghé qua, tham dự *puja* (cầu nguyện) công cộng cũng như những cúng bái riêng của họ. Họ cũng có thể nhờ một giáo sĩ thực hiện cúng dường thay mặt họ và trì 108 danh hiệu của vị thần. Những giáo sĩ bà la môn này có quyền hạn, sự thanh tịnh và năng lực để phụng sự Minakshi và Sundareshvara vì đã sinh ra ở một đẳng cấp cụ thể, đã trải qua những nghi thức thọ giáo và tấn phong. Họ phục vụ nhu cầu của các thần, và cũng là kênh thông qua đó tín đồ bình thường cúng dường và nhận sự ban phúc của thần linh.



Hình 10. Đền Minakshi ở Madurai

2. Iskon, một cộng đồng thờ phụng

Những tín đồ bình thường như vậy cũng có thể hồi đáp sự hiện diện của thần linh bằng cách chấp nhận nương tựa hay quy y với một đạo sư, đôi khi tham gia vào *sampradaya* (dòng truyền thừa) của người ấy. Trong ví dụ cuối cùng, chúng ta sẽ tìm hiểu một phong trào tôn giáo như vậy. Đó là một phong trào phát triển xung quanh A. C. Bhaktivedanta Swami, một giáo sĩ (*sannyasi*) người Bengal, rời Ấn Độ ở tuổi 69 để lan toả nhận thức và tình yêu đối với Krishna ở phương Tây. Trào lưu mà ông sáng lập năm 1966, Hội quốc tế về nhận thức Krishna (International Society for Krishna Consciousness, hay ISKON) đã nhanh chóng lớn mạnh trước khi ông qua đời năm 1977. Giờ đây, nó có môn sinh ở Ấn Độ và những nước đang phát triển, cũng như ở phương Tây.

Những người từng gặp các tín đồ Hare Krishna (tên gọi khác của ISKON) hoặc mua sách của họ có thể đã quen với hai câu phản ánh tư tưởng của họ về đấng thiêng liêng và sự hồi đáp của con người. Trong câu thứ nhất, Krishna được gọi là "nhân cách tối thượng của thánh thần", ám chỉ rằng ngài là nhân cách thiêng liêng tối hậu, là nơi tín đồ mong cầu một mối quan hệ. Câu kia, "trở lại với thánh thần" ("back to god-head", cũng là tên tạp chí của Hội), diễn đạt mong muốn của tín đồ là trở về mối quan hệ vĩnh hằng với

Krisha. Từ những tác phẩm của Bhaktivedanta Swami, đặc biệt những luận giải của ông về *Chí tôn ca* và *Bhagavata Purana* (được các tín đồ gọi là *Srimad Bhagavatam*), tín đồ học cách nhìn nhận mọi hành động của họ như cơ hội phụng sự đấng thiêng liêng. Điều này bao hàm không chỉ thờ cúng Krishna trong đền, mà cả tự mình tụng chân ngôn (*mantra*) của Hare Krishna mỗi ngày, ca ngợi những danh hiệu của Đấng chí tôn và tán dương vinh quang của ngài, lao động hàng ngày trong khi liên tục tưởng nhớ danh hiệu ngài.

Giống như người sáng lập của họ, tín đồ sẽ lặp lại lời thỉnh cầu của thánh nhân người Bengal thế kỷ mười sáu, Chaitanya, rằng danh hiệu của Krishna sẽ lan đến mọi thị trấn và làng xã. Thực hiện điều này một cách nghiêm túc có nghĩa là tín đồ không hài lòng với việc đáp lại Krishna bằng sự tiến bộ tâm linh của chính họ, mà còn khiến người khác biết đến Krishna và con đường cầu nguyện chí thành (*bhakti yoga*). Mọi người được mời ghé thăm đền, chiêm bái (*darshana*), nghe giảng, mua sách, tham dự những chương trình lễ hội, ăn những thức ăn được Krishna ban phúc (*prashada*). Sự cúng bái chung, đám rước và những chuyến hành hương sẽ đưa danh hiệu và hình tướng Krishna đến những con đường của làng xã Ấn Độ và những thành phố lớn ở phương Tây.

Giống như phản ứng lan rộng trước phép màu của Ganesha, sự thờ cúng Krishna như trên cũng là một hiện tượng toàn cầu, bằng chứng cho thấy sự hiện diện của đấng thiêng liêng trong hình tướng Ấn Độ giáo giờ đây đã mở rộng ra ngoài Ấn Độ. Những thay đổi lịch sử nào dọn đường cho sự phát triển này là chủ đề mà chúng ta sẽ xem xét ở chương sau.





Ấn Độ giáo, chủ nghĩa thực dân, và tính hiện đại

Con sống vì người, hỡi Alla-Rama*.
Ông chủ, hãy cho nô lệ của người thấy sự từ bi.
... Và nếu Thượng đế chỉ sống trong nhà thờ Hồi giáo,
Vậy lãnh địa của ai nằm ở giữa?
Ram có thể trú ngụ trong ảnh tượng và những điểm dừng chân của người hành hương chăng?
Ngài đã chẳng thấy xuất hiện ở đâu trong hai nơi ấy.
Phương đông là trú xứ của Hari;
Quốc độ của Allah ở phương Tây.

---

* Danh hiệu gộp cả Allah (Thượng đế của người Hồi giáo) và Rama (Đấng chí tôn của người Ấn giáo).

Nhưng Rama và Rahim, cả hai đều sống trong trái tim con,
Và chỉ nơi ấy mới tìm thấy các vị.
Như nhiều phụ nữ, đàn ông đã được sinh ra:
Họ đều là những hình tướng của ngài.
Kabir, đứa con nhỏ của Allah-Rama
Biết đến người ấy như đạo sư, như thánh nhân Hồi giáo của mình.

Đây là một trích đoạn trong bài thơ có tiêu đề "Cảnh báo" của nhà thơ *bhakti* (truyền thống cầu nguyện) thế kỷ mười lăm, Kabir. Ông sống ở miền bắc Ấn Độ vào triều đại Mughal và Hồi giáo là tôn giáo của nhà cai trị. Gia đình ông thuộc tầng lớp thợ dệt (người bình thường), đã cải đạo sang Hồi giáo, dù sự cải đạo của họ là một vấn đề hình thức hơn là đức tin. Ít nhất, Kabir cũng chán ghét sự thực hành nặng về bề ngoài của cả người Hồi giáo lẫn người Ấn Độ giáo. Ông tin tưởng mạnh mẽ rằng Thượng đế - rốt ráo là vô hình tướng - được biểu hiện trong trái tim của tín đồ. Những tập tục nghi lễ, hình ảnh, biểu tượng và đền đài là không cần thiết.

Kabir chỉ là một trong nhiều nhà thơ huyền môn vĩ đại của Ấn Độ viết bằng cả tấm lòng để ca ngợi Thượng đế, đồng thời phê phán những bất công xã hội và tính hình thức trong tôn giáo. Từ thế kỷ thứ sáu thuộc Công nguyên ở miền nam

Ấn Độ cho đến thế kỷ mười tám ở Bengal, những thi ca như vậy đã được đọc, hát và viết, một số nhà thơ bày tỏ tình yêu với Vishnu hoặc Shiva, số khác với Shiva hoặc Devi, còn những người như Kabir (và Nanak, người đầu tiên trong các vị thầy đạo Sikh) bày tỏ tình yêu với đấng tối cao duy nhất, không có danh hiệu hay hình tướng. Từ trước thời kỳ của Kabir và Chaitanya, tôn giáo của người Hindu đã phát triển trong bối cảnh sự cai trị của ngoại bang, đầu tiên là Delhi Sultanate* (1211-1526) và đế chế Mughal (1526-1757), tiếp đến là sự cai trị của người Anh. Tôi đã chọn Kabir làm một minh hoạ vì ngôn từ trong thơ của ông cho thấy ảnh hưởng của cả tôn giáo bản địa ở Ấn Độ lẫn tôn giáo của những nhà chinh phục.

Trong một bài thơ khác, Kabir tuyên bố, "Hỡi các thánh, ta thấy thế gian là điên rồ." Ông tin rằng người Ấn Độ giáo và Hồi giáo đã quên mất chân lý và nương tựa vào những điều không liên quan, thậm chí phải dựa vào sự phản kháng và bạo lực tôn giáo. Hoàn cảnh mà ông mô tả còn tiếp tục qua thời cai trị của Hồi giáo đến những thế kỷ sau này, khi Cơ Đốc giáo là tôn giáo của những nhà cai trị. Mặc dù người Mughal và người Anh không thực sự áp đặt tôn giáo của

* Các vị vua Hồi giáo cai trị từ kinh thành ở Delhi.

họ lên người Ấn Độ, nhưng nói chung cả hai có cái nhìn nghi ngờ với những tín ngưỡng và thực hành Ấn Độ giáo và xem tôn giáo của họ là siêu việt hơn. Nhưng cũng có những ngoại lệ: Hoàng đế Mughal thế kỷ mười sáu, Akbar, là người có quan tâm sâu sắc và sự khoan dung với những người của tôn giáo khác, và những nhà cai trị người Anh thế kỷ mười tám từng tìm hiểu thánh điển Ấn Độ giáo đã có được một cảm nhận tích cực về tôn giáo thời trước của Ấn Độ.

Một tác phẩm dẫn luận ngắn về Ấn Độ giáo không thể đưa ra lịch sử chi tiết cho những sự kiện xoay quanh sự hiện diện của người Ả-rập và người Thổ Nhĩ Kỳ, cho đến người châu Âu ở Ấn Độ (xem dòng thời gian để biết về ngày tháng). Điều quan trọng nhất ở đây là tác động của sự hiện diện như vậy lên tôn giáo của người Hindu, và bây giờ chúng ta sẽ quay sang vấn đề này, đặc biệt là tác động của chủ nghĩa thực dân Anh.

Sự phát hiện Ấn Độ giáo của người châu Âu

Người châu Âu đã giao thương với Ấn Độ để mua gia vị và vải ngay từ thời cổ và trung cổ, nhưng có lẽ thương nhân được biết tới nhiều nhất là Vasco da Gama người Bồ Đào Nha, đến duyên hải Malabar vào cuối thế kỷ mười lăm để tìm kiếm "người Cơ Đốc giáo và gia vị". Hai động

cơ này nói lên điều sẽ xảy ra vào những thế kỷ sau đó: châu Âu muốn nhìn nhận và phán xét về Ấn Độ dựa trên hình ảnh Cơ Đốc giáo của chính nó, và kiếm lợi từ sự giàu có của nó - cả về hàng hoá lẫn văn hoá.

Nối tiếp người Bồ Đào Nha đến Ấn Độ là người Hà Lan, người Anh và người Pháp vào thế kỷ mười sáu và mười bảy, tất cả đều lập những công ty buôn bán. Trong số này, chính người Anh đã củng cố địa vị thương mại và cai trị của họ, cuối cùng đã chi phối Ấn Độ về mặt chính trị. Từ căn cứ của họ ở Madras, Công ty Đông Ấn của người Anh đã dùng lực lượng quân sự để chiếm Bengal vào năm 1757, và đặt Warren Hastings làm thống đốc vào năm 1772. Thời kỳ nắm quyền của ông đánh dấu sự can thiệp của Chính phủ Anh vào sự vụ Ấn Độ. Hastings được nhớ tới như một nhà cầm quyền, nhưng ông cũng có vai trò quan trọng vì bảo trợ cho học thuật tiếng Phạn.

Trong thời kỳ này, một số sách của người châu Âu về Ấn Độ và tôn giáo ở Ấn Độ đã được xuất bản. Nhiều người lặp lại những chủ đề được viết bởi những lữ khách trước đây, trong đó tôn giáo của dân chúng bị coi thường còn những lời dạy đạo đức, triết học của Ấn Độ giáo được tán thành (dù không phải luôn được hiểu đúng). Từ những năm 1770, đã có sự tiến bộ học thuật đáng kể do công của những người được Công ty Đông

Ấn thuê, đáng chú ý nhất có Charles Wilkins, người đầu tiên dịch *Chí tôn ca* ra tiếng Anh (1785), và William Jones với tác phẩm *Những nghiên cứu về châu Á* (*Asiatick Researches*, từ năm 1789) trong đó có bản dịch *Manusmriti.* Cả hai học giả Phạn ngữ đều trình bày tôn giáo của người Hindu trong một diện mạo tích cực, cho thấy tính chất cổ xưa của nó, nhấn mạnh những chủ đề mà độc giả phương Tây có thể ngưỡng mộ vì giá trị tự thân của chúng. Warren Hastings đã viết trong cảm tưởng tốt đẹp của mình về *Bhagvat-Geeta* của Wilkins:

> Mỗi thí dụ khiến người quan sát thấy được tính cách thật của họ [những cư dân của Ấn Độ] sẽ khắc sâu vào chúng ta một cảm nhận phong phú về những quyền tự nhiên của họ, dạy chúng ta đánh giá họ bằng thước đo của chính chúng ta. Nhưng những thí dụ ấy chỉ có thể có được trong những tác phẩm của họ: và những thứ này sẽ còn tồn tại khi sự cai trị của người Anh ở Ấn Độ đã chấm dứt từ lâu, khi những nguồn gốc của cải và quyền lực mà nó từng đem lại đã chìm vào ký ức.

Mặc dù thánh điển Ấn Độ giáo được đưa tới một đối tượng độc giả mới bởi những học giả như vậy - những người về sau được gọi là các nhà

"Đông phương học" - nhưng một nghiên cứu rất khác về tôn giáo của Ấn Độ đã được thực hiện bởi một nhân vật khá đặc biệt. Cư ngụ tại Madras nhưng ở cao nguyên Deccan thay vì Bengal, là một thầy tu dòng Tên (Jesuit) của Pháp thay vì một nhà cai trị người Anh, Abbé (Tu viện trưởng) Dubois đã vất vả thu thập thông tin cho một bản viết tay về *Những phong tục, tập quán và nghi lễ Ấn Độ giáo* (*Hindu Manners, Customs and Ceremonies*). Giống như Hastings, Wilkins và Jones, ông nhận thức về sự thiếu hiểu biết của hầu hết người châu Âu và tìm cách sửa đổi điều này bằng một trình bày dân tộc học chi tiết, có được qua nhiều năm quen biết thân thiết với người Hindu. Ông sống như họ, ăn mặc như họ, và có được sự tin tưởng của họ. Ông thận trọng tránh "bất kỳ biểu hiện miệt thị nào" đối với hành vi của họ. Bản viết tay của ông được dịch sang tiếng Anh (1815) và nhanh chóng trở thành một nguồn tham khảo cho những người châu Âu muốn hình thành một quan điểm về văn hoá tôn giáo của Ấn Độ.

Cơ Đốc giáo và Tân Ấn Độ giáo

Công trình của Abbé Dubois chứa đầy những chi tiết nhiều màu sắc về những sắp đặt theo giai cấp, lối sống bà la môn, những thực hành tôn

giáo của Ấn Độ giáo ở miền nam Ấn Độ, nhưng mục đích của ông không phải là ca ngợi mà là cung cấp thông tin. Là một thầy tu dòng Tên, ông muốn truyền bá Cơ Đốc giáo và cảm thấy chỉ có thể làm điều này khi đã có kiến thức sâu xa về xã hội và văn hoá Ấn Độ: "Tôi có cảm giác rằng một bức tranh chân thật về tính chất tệ hại và phi lý của của chủ nghĩa đa thần và sự tôn thờ thần tượng, bằng chính sự xấu xa của nó, lại rất có tác dụng làm nổi bật những vẻ đẹp và sự hoàn hảo của Cơ Đốc giáo." Những người theo một tín ngưỡng thiên về Phúc âm - chẳng hạn nhà vận động chống chế độ nô lệ William Wilberforce - lại không đồng ý và muốn rằng chế độ cai trị của người Anh ở Ấn Độ trở nên chủ động hơn trong việc cấm những tập tục như vậy và thúc đẩy Cơ Đốc giáo, nhưng nhiều người thuộc giới cầm quyền sợ gây ra sự phản kháng của dân chúng và dẫn tới biến loạn.

Công ty Đông Ấn chỉ chính thức gỡ bỏ lệnh cấm hoạt động truyền giáo trên lãnh thổ của nó vào năm 1813, nhưng một số người Cơ Đốc giáo sốt sắng đã có mặt trước thời gian này. Một nhân vật chủ chốt là William Carey, một người Cơ Đốc giáo phái Baptist đến Ấn Độ vào năm 1793. Không có sự giúp đỡ hay tài trợ chính thức, ông và gia đình đã trải qua nhiều năm bần hàn cay đắng, đi khắp Bengal trước khi cùng hai

nhà truyền giáo khác lập nên Hội truyền giáo Serampore. Ông đã học tiếng Bengal và tiếng Phạn, dịch Kinh Thánh sang tiếng Bengal vào năm 1800. Tuy nhiên ở vai trò người vận động nhập đạo, ông hầu như đã không thành công vì rất ít người Bengal trân trọng Cơ Đốc giáo. Ở những nơi có người Hindu cải đạo khác, không phải những người bà la môn như mong đợi mà những giai cấp thấp hơn, không có quyền lực, bị gạt ra ngoài lề và những tiện dân mới là những người thực hiện sự thay đổi.

Một bà la môn Ấn Độ giáo mà các nhà truyền giáo Serampore biết tới và chịu ảnh hưởng là Ram Mohan Roy (1722-1833). Là một người giỏi tiếng Ba Tư, tiếng Ả-rập, tiếng Hy Lạp, tiếng Latin, tiếng Anh, tiếng Bengal và tiếng Phạn, cũng như có một hiểu biết về Hồi giáo, Cơ Đốc giáo và tôn giáo Hindu của chính mình, ông là người Ấn Độ đầu tiên có tác phẩm bình luận trong tiếng Anh về người Anh, tôn giáo của họ và vị trí của nó trong ngữ cảnh Ấn Độ. Là một nhà cải cách xã hội, ông đã công kích những người Ấn Độ giáo chính thống bằng những viết lách phản đối sự tôn thờ thần tượng, *sati*, tảo hôn, giai cấp, và ủng hộ giáo dục cho phụ nữ. Vì là một người Hindu với những tư tưởng mới, đến lượt ông lại được ca ngợi và bị phê phán bởi người Cơ Đốc giáo - ca ngợi vì đọc Kinh Thánh Tân

ước, trân trọng những lời dạy đạo đức của Chúa Jesus, và vì sự đồng cảm với thuyết nhất thể, nhưng bị phê phán vì không chấp nhận Chúa Jesus như con của Thượng đế. Nhiệt huyết cải cách của Roy không chỉ giới hạn trong những vấn đề xã hội. Năm 1828, ông thành lập Brahmo Samaj ("Phạm Hội") với những người bạn cùng chí hướng để khuếch trương độc thần giáo có lý lẽ và có đạo đức, được ông tin là có gốc gác trong *Áo nghĩa thư* (*Upanishads*)và *Phạm kinh* (*Brahma Sutra*). Những hình ảnh nam thần và nữ thần cũng như sự thờ cúng họ bị cấm tại các cơ sở của Samaj. Nhìn lại trào lưu này và nhiều



Hình 11. Một bản khắc về sati trong *Những tiếng kêu cứu của Ấn Độ với lòng nhân đạo của người Anh,* của James Peggs, xuất bản năm 1832

tác phẩm của Ram Mohan Roy, có thể thấy ảnh hưởng của cả Hồi giáo, Cơ Đốc giáo cũng như *advaita vedanta* (bất nhị vệ đàn đà) đến tư tưởng của ông. Cách ông phổ biến những suy nghĩ của mình cũng đáng chú ý. Là một người Ấn Độ hiện đại, ông tận dụng tất cả các phương tiện mới mà ông có, những cuốn sách nhỏ, báo chí, kể cả những kiến nghị về quyền con người.

Ấn Độ giáo trước sự công kích

Thôi thúc cải cách của Brahmo Samaj còn tiếp tục, đặc biệt thông qua những nỗ lực vận động của một lãnh đạo sau này, Keshub Chandra Sen (1838-84), người đã theo đuổi những vấn đề của phụ nữ xa hơn nữa nữa bằng cách kêu gọi goá phụ được tái hôn. Nhiều nhân vật khác của thế kỷ mười chín cũng có những kiến nghị tương tự. Dayananda Saraswati (1824-83), sáng lập Arya Samaj ("Thánh Hội") vào năm 1875, đã nhấn mạnh sự gắn bó tôn giáo theo tư tưởng *Vệ đà* giữa đàn ông và phụ nữ, và tầm quan trọng của giáo dục dành cho phụ nữ. Ông và những người khác đã nói tới những tranh luận lớn trong *Áo nghĩa thư*, trong đó phụ nữ cũng tham gia.

Tập trung vào "sự vươn lên của phụ nữ" (women's uplift) - như nó thường được gọi thế - là một khía cạnh trong khuynh hướng của các

Suttee hay *Sati*?

Tập tục "hoả thiêu goá phụ", *suttee* bị người Anh và người Pháp chỉ trích là vô nhân đạo. Những câu chuyện của lữ khách về *suttee* đã đánh động đồng bào của họ ở châu Âu về những khủng khiếp của tập tục ấy. Tác phẩm khắc từ câu chuyện truyền giáo của James Peggs mô tả hai nhà quan sát người châu Âu quay mặt khỏi khung cảnh, và những người Ấn Độ cầm gươm và quạt lửa. Người phụ nữ đang cháy được thể hiện như một nạn nhân thụ động.

Nhưng *sati* không được hiểu theo cách này bởi những người Hindu bào chữa cho nó. Thực ra *sati* có nghĩa là "một phụ nữ tốt", một người vợ tận tuy, chọn cách chiến thắng cái chết bằng việc trở thành một nữ thần hoặc *sati-mata*. Tập tục này tuy không phổ biến, nhưng nó chắc chắn đã xảy ra với một mức độ thường xuyên nào đó tại những vùng của miền bắc Ấn Độ vào thế kỷ mười tám, thời mà nó được xem là một lựa chọn thích hợp của những phụ nữ đẳng cấp cao có chồng chết trước mình. Nhưng trong khi nhiều người Ấn Độ giáo chính thống ủng hộ, có những người khác lại miệt thị, đáng chú ý nhất là Ram Mohan Roy, người vận động mạnh mẽ cho việc bãi bỏ tập tục này. Người Anh vốn không ưa can thiệp vào sự vụ tôn giáo của người Hindu nên đã cẩn trọng, nhưng cuối cùng cũng thông qua một đạo luật vào năm 1829, nghiêm cấm tập tục này.

Nhưng việc ban hành luật cấm những niềm tin và thực hành dân gian là không dễ, và những trường hợp phụ nữ tự thiêu thỉnh thoảng vẫn tiếp diễn. Năm 1987,

tại ngôi làng Deorala ở Rajasthan, một người vợ trẻ tên là Roop Kanwar đã chết trên giàn hoả thiêu của chồng, và *sati* một lần nữa trở thành một vấn đề gây tranh cãi. Được bảo vệ bởi gia đình, những người khác ở địa phương và các nhà lãnh đạo Hindu, hành động của Roop được cho là lựa chọn của chính cô. Nhưng nhiều phụ nữ ở Ấn Độ đặt câu hỏi, "Loại phụ nữ nào lại chọn chết theo cách như vậy?" Liệu đây thật sự là một lựa chọn tự do, hay Roop bị gây áp lực phải lên giàn hoả thiêu? Những người Hindu ủng hộ *sati* tuyên bố rằng những ai đưa ra bình luận ấy chẳng qua là người theo chủ nghĩa thế tục, bị ảnh hưởng bởi sự thù địch kiểu thực dân phương Tây. Ngược lại, những người phản đối *sati* phủ nhận việc họ chống Ấn Độ giáo, khẳng định rằng họ chỉ miệt thị một tập tục đàn áp phụ nữ và trên thực tế không có sự thừa nhận quan trọng nào trong thánh điển.

nhà Đông phương học và nhà cải cách Ấn Độ giáo nhằm phục hồi quá khứ Aryan. Như chúng ta thấy ở Chương 1, cơ sở của lập luận này là việc chấp nhận ý tưởng về một nền văn minh vĩ đại trước kia, qua nhiều thế kỷ đã dần dần bị xói mòn bởi những phong tục tôn giáo đại chúng và những tập quán xã hội như "mê tín", "thờ cúng thánh tượng", "đa thần giáo", và "lạm dụng đẳng cấp". Lập luận này có vai trò trung tâm đối với chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ giáo, và được nhắc lại

không chỉ bởi Arya Samaj mà cả bởi những nhà vận động và phong trào sau này (trong đó có những phong trào vẫn còn hoạt động ngày nay). Nhưng nó cũng gặp phải sự phê phán của những người nghi ngờ tính xác thực lịch sử của tuyên bố về một thời đại Aryan vàng son. Những người này bác bỏ tính chất bất hoà do ưu ái chủng tộc Aryan hơn mọi nhóm tôn giáo khác.

Theo cách này hay cách khác, nhiều khởi xướng mới của người Hindu trong thế kỷ mười chín đã chịu ảnh hưởng của văn hoá phương Tây và những giá trị Cơ Đốc giáo. Trong những trường hợp các lãnh đạo Hindu không tích cực tán thành những khởi xướng này, họ sẽ phản ứng chống lại chúng. Chẳng hạn, Arya Samaj đã tái cải đạo những người Hindu đẳng cấp thấp từng cải sang Cơ Đốc giáo. Nhiều nhóm mới bắt chước những cấu trúc tổ chức và quản trị của xã hội Anh, và giống như Ram Mohan Roy, họ sử dụng in ấn như một phương tiện lan toả những tư tưởng của họ.

Một nhân vật Ấn giáo ít bị tác động bởi hoàn cảnh thực dân ở Ấn Độ là Ramakrishna (1836-86). Xuất thân từ một gia đình bà la môn nghèo, ông đã trở thành giáo sĩ thờ nữ thần Kali ở đền Dakshineshwara, gần Calcutta. Ông tu dưỡng một mối quan hệ sâu xa với Mẹ vĩ đại, và sau này thấy vị ấy hiện diện trong người vợ



Hình 12. Những dấu tay Sati: Tưởng nhớ những phụ nữ bị thiêu trên giàn hoả thiêu của chồng

Những thành tựu của Vivekananda

1880	Thành viên của Brahmo Samaj
1881	Gặp Ramakrishna
1886	Ramakrishna qua đời; Giáo đoàn Ramakrishna được thành lập
1886-92	Du hành như một *sannyasi* của Giáo đoàn Ramakrishna. Những tri kiến quyết định tại Mũi đất Comorin.
1893	Dự Hội nghị Tôn giáo thế giới ở Chicago
1893-6	Thuyết giảng tại Mỹ và một chuyến thăm ngắn đến Anh. (Những chủ đề thuyết giảng chính: Ấn Độ giáo, đặc biệt là *bất nhị vệ đàn đà*; hiểu biết Đông-Tây; những hoàn cảnh xã hội Ấn Độ)
1894	Hội Vệ-đàn-đà đầu tiên được sáng lập ở New York
1896	Trở lại Ấn Độ
1897	Hội truyền giáo Ramakrishna được sáng lập ở Ấn Độ. Những ấn phẩm xuất bản định kỳ được bắt đầu để lan truyền những lời dạy của Ramakrishna
1899	Trở lại Mỹ trong một thời gian ngắn
1902	Vivekananda qua đời

trẻ Sarada của mình. Ông cũng dấn thân vào một hành trình nội tâm, học những pháp môn Mật tông, trải nghiệm tính nhất nguyên của tầm nhìn *advaita*, tận hưởng phúc lạc của Krishna, khảo sát tâm linh Cơ Đốc giáo và Hồi giáo.

Di sản của Sarada Devi

Một tổ chức tôn giáo cho phụ nữ - Ramakrishna Sarada Math and Mission - đã được chính thức thành lập năm 1954 theo tên bà. Tổ chức này hiện vẫn hoạt động ở Nam Phi và Australia, với khoảng hai mươi chi nhánh ở Ấn Độ, nơi phụ nữ có thể học tập và sinh hoạt. Tổ chức này làm lễ thụ pháp cho phụ nữ dựa trên những thệ nguyện được truyền thống chính thống *Shankara-acharya* ủng hộ. Đây là một trong một số ít phong trào cho phép phụ nữ xa lìa thế gian và trở thành *sannyasis*, tu sĩ khổ hạnh.

Những tri kiến sâu xa và hành vi huyền bí của ông truyền cảm hứng cho nhiều người, đặc biệt cho một người trẻ tuổi hay hoài nghi được giáo dục ở Anh là Narendranath Datta (1863-1902). Tín đồ này sau lấy tên Vivekananda, là người đã mang lại cho tầm nhìn của đạo sư của mình một định hình về hệ tư tưởng và thể chế. Nhưng chính Sarada, một hiện thân của nữ thần, mới là người trở thành một tâm điểm tâm linh cho nhiều tín đồ của chồng bà.

Từ Ấn Độ tới phương Tây và trở lại

Đóng góp chủ yếu của Vivekananda là đưa những lời dạy Ấn Độ giáo đương đại đến phương Tây, cho phương Tây. Quả thật hiểu biết của

phương Tây thế kỷ hai mươi về Ấn Độ giáo trước những năm 1970 phần lớn được hình thành bởi Vivekananda, phản ánh tư tưởng nhất nguyên mà ông gọi một cách đơn giản là "Vệ-đàn-đà" (*Vedanta*). Các hội Vệ-đàn-đà hình thành ở một số thành phố của Mỹ, thu hút những người vỡ mộng với Cơ Đốc giáo và khát khao thử nghiệm các tư tưởng triết học mới.

Khi Vivekananda đến phương Tây, nhiều người Mỹ đã sẵn sàng đón nhận thông điệp của ông. Trong những năm 1840 và 1850, nhiều người đã bày tỏ những ý tưởng mà họ tin là gần với lời dạy *Áo nghĩa thư* về *brahman*. Ralph Waldo Emerson và Henry David Thoreau, chịu ảnh hưởng bởi những bản dịch của nhà Đông phương học người Anh, William Jones, đã xuất bản những tiểu luận về thánh điển Ấn Độ giáo trên một tạp chí có tên là *The Dial*. Walt Whitman, trong tập thơ *Leaves of Grass* (Lá cỏ), đã diễn đạt dưới dạng thi ca một triết lý mà nhiều người nói rằng tương tự như lời dạy của Krishna trong *Chí tôn ca*. Những nhà thơ "siêu nghiệm" (*transcendentalist*) là điển hình của nhiều người với một khuynh hướng lãng mạn, nhìn Ấn Độ và tôn giáo của nó từ xa. Họ hình dung phương Đông là tất cả những gì mà phương Tây thiếu: bí ẩn, huyền hoặc, nghi lễ, biểu tượng, phi vật chất, phi lý trí, phi khoa học. Họ là những người truy cầu

tâm linh, giống như hai người sau này lập nên Hội Thần trí hay còn gọi là Hội Thông thiên học (Theosophical Society) ở New York năm 1875. Helena Blavatsky và H. S. Olcott đã khởi xướng một phong trào với khuynh hướng huyền bí và sự quan tâm đến tư tưởng Ấn Độ giáo và Phật giáo - đặc biệt đến *karma* (nghiệp) và sự tái sinh. Hội Thần trí vẫn phổ biến ở phương Tây, nhưng đã đưa thông điệp của nó về phía đông, đặt cơ sở bên ngoài Madras vào năm 1882. Những nhân vật tiêu biểu của nó, đặc biệt một phụ nữ người Anh tên là Annie Besant (sau này trở thành lãnh đạo của đảng Quốc Đại Ấn Độ) đã thuyết giảng về những điều kỳ diệu của Ấn Độ giáo, bảo vệ nó

Hiệu ứng pizza

Pizza ban đầu là một kiểu bánh mì trơn, đã cùng những di dân Ý đến Mỹ vào thế kỷ mười chín. Tại đó, nó phát triển thành thứ chúng ta biết ngày nay: bánh mì dẹt được phủ cà chua, pho mát và bất cứ thứ gì khác có thể là món khoái khẩu của nhiều người. Những người Ý thành công khi trở lại Ý thăm gia đình đã mang theo pizza ở diện mạo mới, và nó được quê nhà đón nhận rồi lại được xuất đi các nơi khác như một món đồ ăn Ý chính hiệu. Sự xuất khẩu một món đồ, ý tưởng hoặc biểu tượng, sự biến đổi của nó về mặt văn hoá, sự tái nhập khẩu và những tác động sau đó được học giả Agehananda Bharati gọi là "hiệu ứng pizza".

trước sự phê bình của giới truyền đạo và khơi gợi sự kiêu hãnh của người Hindu ở Ấn Độ về di sản của họ. Với Vivekananda và Hội Thần trí, chúng ta thấy những ý tưởng về Ấn Độ giáo sau khi được khuấy động ở phương Tây đã trở lại Ấn Độ chỉ để ảnh hưởng tới người Hindu ở đó. Những học giả tân Ấn Độ giáo đã gọi quá trình này là "hiệu ứng pizza".

Có lẽ ví dụ rõ nhất về điều này là trường hợp Mohandas K. Gandhi (1869-1948). Là một người Hindu ở bang Gujarat, được nuôi dưỡng trong truyền thống Vaishnava (thờ Vishnu) và được tiếp xúc với những tư tưởng Kì-na giáo của vùng đất nơi mình sinh ra, Gandhi tới London những năm 1880 để học luật. Rời bỏ Ấn Độ linh thiêng và tới miền đất của người ngoại quốc là một bước đi quan trọng, mà vì nó ông đã bị khai trừ khỏi đẳng cấp *bania* (thương nhân, tuy nhiên sau này ông đã thực hiện nghi lễ phục hồi). Khi đã ổn định, ông đi tìm những người có thể cùng ông chia sẻ một số truyền thống văn hoá của mình - những nhà tư tưởng tự do từng ăn chay và tin thuyết thần trí. Cùng với họ, ông đã lần đầu tiên đọc *Chí tôn ca*, cũng như *Ánh sáng của châu Á* (*The Light of Asia*) của Sir Edwin Arnold (về Đức Phật) và Kinh Thánh Tân ước, chủ yếu là Bài giảng trên núi (*Sermon on the Mount*).

Chí tôn ca - ông đọc trong tiếng Anh - đã ảnh hưởng sâu sắc đến Gandhi trong suốt cuộc đời ông, tiếp sức cho tư tưởng không dính mắc và con đường hành động (*karma yoga*) mà về sau trở nên quan trọng trong phong trào phản kháng phi bạo lực chống lại người Anh và chiến dịch vận động vì chế độ tự quản của Ấn Độ. Tuy nhiên, sự trở lại của Gandhi với những gốc gác tâm linh của mình không phải là không có những suy nghĩ phê phán. Ông chấp nhận bốn phân loại xã hội của *varna* (chế độ giai cấp), nhưng bác bỏ tính chất tiện dân; ông tán thành vai trò "Sita" truyền thống dành cho phụ nữ, nhưng ủng hộ các quyền của họ. Một nền tảng cho những nguyên tắc của ông là *satyagraha*, "bám chắc lấy chân lý" hoặc "sức mạnh của chân lý", dựa trên đó hành động chính trị được xây dựng. Một chân lý nằm ở cốt lõi của mọi sự sẽ biểu hiện thành một sức mạnh hướng tới điều tốt đẹp bằng con đường phi bạo lực và có đạo đức.

Giống như những người Tân Ấn Độ giáo khác được bàn tới ở đây, Gandhi tận tụy với sự cải cách xã hội và việc tái định hình Ấn Độ hiện đại, có xét tới những truyền thống tâm linh giá trị của nó. Ông cũng triển khai những tư tưởng và hành động của ông như một người thuộc địa trong ngữ cảnh chịu sự cai trị của người Anh, có khi học hỏi và có khi phản kháng, nhưng luôn

chịu ảnh hưởng của những hình ảnh phương Tây về Ấn Độ và Ấn Độ giáo. Những quan điểm của giới tân Ấn Độ giáo như Gandhi và những nhìn nhận của các nhà bình luận phương Tây kích thích chúng ta suy nghĩ nhiều hơn về bản chất của Ấn Độ giáo, nó đã được trải nghiệm và được hiểutheo những hướng nào. Nhưng trước khi làm điều này, chúng ta sẽ khảo sát một số thách thức hiện đại, được đặt ra cho nó bởi hai nhóm người nằm ở trung tâm của những kêu gọi cải cách - phụ nữ và tiện dân, hay *dalit*.





Những thách thức đối với Ấn Độ giáo: Phụ nữ và *Dalit*

Giữa thập niên 1970 và từ năm 1980 cho đến khi bị sát hại năm 1984, Thủ tướng của Ấn Độ là một phụ nữ, Indira Gandhi. Năm 1997, khi tôi viết cuốn sách này, một *dalit* tức "tiện dân", K. R. Narayanan, giữ chức vụ Tổng thống của Ấn Độ. Việc họ đạt được những vị trí ấy liệu có nói lên rằng phụ nữ và tiện dân giờ đây đã có sự bình đẳng với những nhóm khác trong xã hội Ấn Độ? Và, trong tôn giáo, liệu một phụ nữ hay *dalit* có được chỉ định làm *Shakira-acharya* (xem Chương 2), vị trí có lẽ được tôn kính nhất trong Ấn Độ giáo chính thống?

Những câu hỏi này nêu lên các vấn đề quan trọng liên quan đến truyền thống xã hội và tôn giáo ở Ấn Độ. Nhưng chúng có liên quan không?

Sự vụ xã hội/chính trị có tách rời khỏi sự vụ tôn giáo không? Bỏ qua những yếu tố trên khi suy nghĩ về Ấn Độ giáo liệu có thích hợp không? Như chúng ta sẽ thấy, một phân biệt như vậy sẽ thiếu tự nhiên và không có tác dụng. Ở Ấn Độ, vấn đề đẳng cấp và giới tính không chỉ là những vấn đề xã hội đòi hỏi một phản ứng của người thế tục; chúng được chống đỡ bởi tư tưởng tôn giáo, được duy trì bởi những tập quán nghi lễ và thể chế bà la môn. Chính bản chất của Ấn Độ giáo như một tôn giáo, thậm chí ngay bản thân "tôn giáo", cũng bị thách thức bởi mối quan hệ qua lại này. Nhưng chúng ta sẽ trở lại với điều đó trong chương cuối cùng. Trước tiên, chúng ta cần khảo sát những gì ẩn sau những câu hỏi về đẳng cấp và giới tính trong tư tưởng của người Hindu, cũng như những yêu sách hiện thời của các nhân vật chính trong sự vụ, tức tầng lớp *dalit* và phụ nữ.

Đẳng cấp và giới tính: Ai là người Hindu?

Trong các chương trước, tôi đã mô tả thể chế *varna* (giai cấp) và *jati* (đẳng cấp), cũng như tư tưởng quan trọng về *dharma* hay trật tự và bổn phận, ý nghĩa của nó cho các nhóm xã hội khác nhau. Như đã giải thích, một tác phẩm quan trọng bàn luận về những điều này là *Manusmriti*. Nó

được viết chủ yếu nhằm phục vụ lợi ích của cộng đồng bà la môn, dẫu vậy cũng đề cập đến những nhóm khác, kể cả đẳng cấp thấp *sudra* và những người bên ngoài hệ thống *varna*, được nó gọi là *chandala*. Cả hai nhóm - và dĩ nhiên cả phụ nữ - bị cấm nghe *Vệ đà*, bị từ chối nghi lễ thừa nhận địa vị sinh ra hai lần (và buộc sợi chỉ thiêng). Tác phẩm *Manusmriti* có khuynh hướng không thừa nhận tầng lớp *chandala*, gọi họ là hạng "ăn thịt chó" (dog-cooker) nhằm nói lên thân phận thấp kém và bất tịnh của họ, không cho họ sở hữu đất đai, bắt họ ở ngoài làng và thực hiện những việc hèn mọn nhất (quét dọn, thuộc da,...). Một người thuộc nhóm cao hơn nếu chạm vào một người như vậy sẽ bị ô uế và phải thực hiện nghi thức tẩy rửa. Bà la môn là những người thanh sạch nhất nên có nhiều điều phải sợ nhất từ sự hiện diện của *chandala*, dù phải dựa vào họ để thực hiện những công việc ô uế. *Chandala* được xem là cần thiết nhưng không thuộc về làng cũng như đời sống xã hội, tôn giáo của nó.

Một thứ ô uế khác là một phụ nữ đang có kinh nguyệt. Chỉ cần chạm vào cô là người bà la môn phải đi tắm. Tác phẩm *Manusmriti* nói rằng những phụ nữ đẳng cấp cao nên ở dưới sự che chở của cha, chồng và sau đó là con trai mình. Do bản chất yếu đuối, hay thay đổi của họ cũng như những hậu quả xã hội của việc cho

phép phụ nữ hoạt động ngoài thẩm quyền của nam giới, phụ nữ không bao giờ nên độc lập. Tuy nhiên, một người đàn ông phải tôn trọng vợ mình dù cũng phải kiểm soát cô, kể cả bằng vũ lực nếu cần thiết, và giữ cô tập trung vào những bổn phận trong nhà. Có con - nhất là con trai - là một phẩm chất tốt của cô. Một người vợ tốt nên đối xử với chồng như thần linh, kể cả với một người chồng xấu xa. Cô không được rời bỏ chồng, và một khi trở thành goá phụ thì không được tái hôn. Đến thời của *Manusmriti*, mọi phụ nữ đều bị cấm nghe *Vệ đà* và bị từ chối cơ hội xuất gia (trở thành *sannyasa*).

Những quy định của *Manusmriti* là dành cho phụ nữ của những giai cấp được sinh ra hai lần, nên dĩ nhiên ít có tầm quan trọng với những người ở thân phận thấp hơn. Tuy vậy, những chuẩn mực và kỳ vọng sinh ra từ chúng (như tuân phục những mong muốn của chồng và gia đình chồng, chấp nhận sự ngược đãi, sự ưa thích con trai và hạn chế về tự do) cũng đã thâm nhập khắp xã hội Ấn Độ, ảnh hưởng đến cảm nhận của mọi phụ nữ về cách họ nên ứng xử và cách người khác nhìn nhận họ. Phụ nữ không bị đẩy ra lề đến mức như *chandala*, nhưng họ không được tiếp cận trực tiếp thánh điển tôn giáo, những thể chế, sự tiến bộ tâm linh và mối quan hệ với đấng thiêng liêng.

Nếu lý thuyết là vậy, thực tế thì sao? Ít có công trình mô tả về đời sống người Hindu ở Ấn Độ trước thế kỷ mười chín, nên chúng ta ít biết về trải nghiệm thực tế của hai nhóm này. Nhưng chúng ta biết rằng trào lưu *bhakti* đã cho một số người cơ hội đáng kể để bày tỏ bản thân. Những nữ thi sĩ như Antal, Akkamahadevi và Mirabai, những thi sĩ đẳng cấp thấp như Kabir và người thuộc da Ravidas đã cho thấy tình yêu của Thượng đế là rộng mở với tất cả mọi người, bất kể giới tính hay đẳng cấp, và nó có thể được bày tỏ cởi mở bằng ngôn ngữ mẹ đẻ của họ. Do bị cấm nghe *Vệ đà* bằng tiếng Phạn và tiếp cận tôn giáo của giai cấp sinh ra hai lần, họ đã khám phá con đường tâm linh của riêng họ, một mối quan hệ mật thiết, trực tiếp với Đấng chí tôn.

Nhưng phải đến thế kỷ hai mươi, một số lượng lớn phụ nữ và tiện dân mới bắt đầu cất lên tiếng nói về quan điểm riêng và định hình những tranh luận về giới tính và đẳng cấp.

Phong trào của phụ nữ

Như chúng ta đã thấy ở chương trước, hoàn cảnh của phụ nữ và vấn đề đẳng cấp được xem là quan trọng trong chương trình nghị sự của những nhà thực dân và những nhà cải cách tân Ấn Độ giáo, bởi chúng được xem là một dấu ấn

cho sự suy thoái tôn giáo và xã hội của Ấn Độ. Từ những năm 1880, phụ nữ trung lưu bắt đầu tham gia ngày càng tăng vào giới hành nghề chuyên môn và phong trào cải cách, dù sự tiến triển là chậm và khó khăn. Một trong những phụ nữ tận tâm nhất của thời kỳ này là Pandita Ramabai (1858-1922), người công khai vận động cho việc giáo dục goá phụ trẻ, tiếp nhận phụ nữ vào trường y và đào tạo giáo viên. Năm 1887, bà viết *Người phụ nữ Hindu đẳng cấp cao* (*The High Caste Hindu Woman*), và năm 1889, bà sáng lập một trường nội trú cho những goá phụ trẻ. Xuất thân từ một gia đình bà la môn nhưng với nhận thức về sự thiếu thốn cơ hội cho phụ nữ trong phong trào cải cách và phục hưng Ấn Độ giáo, bà đã quyết định cải sang Cơ Đốc giáo, khiến bà bị những người Hindu ở Bengal tẩy chay. Đã có những phụ nữ khác tham gia cùng bà trong lời kêu gọi giáo dục dành cho phụ nữ, với luận điểm rằng phụ nữ là những "bà mẹ của đất nước", bởi vậy nên được đào tạo thích đáng. Sarojini Naidu (1879-1926), một lãnh đạo tương lai của phong trào phụ nữ và của đảng Quốc Đại Ấn Độ, đã nói: "Hãy giáo dục phụ nữ của các vị, và quốc gia sẽ tự ổn thoả..., bàn tay đưa nôi sẽ cai quản thế giới." Sự tham gia của phụ nữ vào chủ nghĩa dân tộc đã tăng lên cùng với những vận động của họ về giáo dục, và cả Annie Besant lẫn Sarojini Naidu



Hình 13. Một phụ nữ thờ cúng linga, biểu tượng của Shiva. Từ bộ sưu tập Ragamala của Manley, được vẽ khoảng năm 1610 tại Rajasthan.

đều lấy những nữ thần Ấn Độ giáo và những phụ nữ trong thần thoại Ấn Độ giáo để làm hình mẫu cho phụ nữ và sự tham gia của họ vào đấu tranh chính trị.

Phong trào hoạt động này tiếp tục từ những năm 1920 đến khi Ấn Độ độc lập vào năm 1947, trong quãng thời gian đó, phụ nữ đã sánh vai với đàn ông trong những chiến dịch phản kháng dân sự được Gandhi tổ chức nhằm theo đuổi nền độc lập của Ấn Độ. Họ đã đấu tranh để được tham gia vào cuộc diễu hành năm 1930 nhằm phản đối thuế muối do người Anh áp đặt, và sau đó đã trở thành những lãnh đạo của nhiều nhóm với mục đích bác bỏ luật về muối, tẩy chay việc sử dụng vải nước ngoài, phát triển các nền công nghiệp nội địa, tổ chức những cuộc biểu tình và tuần hành. Nhiều phụ nữ đã bị bắt vì tham gia vào các hoạt động như vậy.

Khi Ấn Độ giành được độc lập, phụ nữ một lần nữa lại có điều kiện tập trung vào việc đòi hỏi sự bình đẳng và các quyền. Họ hy vọng chính phủ mới sẽ cho những điều này vị trí xứng đáng trong Hiến pháp và một Dự luật Ấn Độ giáo. Thực tế, sự bình đẳng đã được đảm bảo trong Hiến pháp năm 1950, nhưng những hy vọng của họ về nâng tuổi kết hôn, quyền ly dị của phụ nữ và những thay đổi trong luật thừa kế và của hồi môn đã không thành sự thật trong Dự luật mới

(dù một số điểm sau này được đưa vào những đạo luật riêng rẽ).

Nhưng phải đến thập niên 1970 và 1980, cuộc vận động cho quyền của phụ nữ mới lan từ một số ít tiếng nói của những phụ nữ có học và có nhận thức chính trị sang dân thường, với những khởi xướng ở khắp đất nước để kích động *chống lại* tập tục của hồi môn, bạo lực gia đình, cưỡng hiếp, *sati*, và *ủng hộ* quyền làm việc của phụ nữ, những cải tiến về luật thừa kế, bảo vệ môi trường và một bộ luật dân sự. Sau nhiều nỗ lực không thành công, một hội phụ nữ trên toàn Ấn Độ đã lần đầu tiên được thành lập vào năm 1917, nhưng thập niên 1970 và 1980 mới chứng kiến sự xuất hiện của thời đại vận động vì phụ nữ, với những nhóm hình thành ở các thành phố, thị trấn, làng mạc để xử trí các mối quan tâm của địa phương, và phụ nữ từ mọi tầng lớp xã hội và tôn giáo sẵn sàng phát biểu cũng như hành động một cách công khai. Việc sáng lập *Manushi*, một tạp chí của phụ nữ dành cho phụ nữ vào năm 1978 (Madhu Kishwar và Ruth Vanita biên tập) đã đem đến cơ hội tái đánh giá hoàn cảnh của phụ nữ, vai trò, hình ảnh và tầm nhìn của họ. Trong sáng kiến này cũng như nhiều khởi xướng khác, phụ nữ đã làm việc cùng nhau, nhận thức về những lợi ích chung của họ cũng như những khởi điểm khác nhau. Họ đã biểu tình chống lại

sự trỗi dậy của chủ nghĩa cộng đồng, thứ đang làm cho các chương trình nghị sự tôn giáo và chính trị khác biệt của người Ấn Độ giáo, Hồi giáo và đạo Sikh ngày càng mâu thuẫn với nhau, đe doạ những nỗ lực của phong trào giành quyền lợi cho phụ nữ bất kể nền tảng của họ.

Con gái, của hồi môn và sự quyết định giới tính

Ngay từ trước khi *Manusmriti* được sáng tác, xã hội *Vệ đà* đã bị chi phối bởi nam giới, trong đó đàn ông làm chủ gia đình và thừa kế tài sản. *Dharma* (bổn phận) của phụ nữ là sinh ra con trai: "Sinh ra con gái, đem cho người ta. Hãy sinh con trai." (*Atharva Veda*, 3.23). Tư tưởng này vẫn còn dai dẳng, chẳng hạn như trong lời cầu nguyện của phụ nữ: "Cầu cho trong nhà đầy con dâu và rất ít con gái; cầu cho chúng có được con trai và cháu trai." Nhiều tiểu sử tự thuật của phụ nữ Ấn Độ cũng xác nhận rằng sinh ra một đứa con gái không phải là điều được chào đón. Việc không sinh được con trai thường được nhìn nhận như một sự trừng phạt cho hành vi sai trái ở đời trước, với những hậu quả bất hạnh trong đời này. Theo truyền thống, con trai không chỉ là người hỗ trợ gia đình và tổ chức tang lễ cho cha mẹ, mà còn đưa của cải về cho gia đình vào thời điểm kết hôn. Còn con gái là sự rò rỉ tài sản của

gia đình, bởi lẽ tiền và vật phẩm (của hồi môn) phải được cha mẹ cô dâu đưa cho chú rể và gia đình chú rể lúc họ kết hôn.

Tập tục của hồi môn bị cấm trong một đạo luật năm 1961, nhưng thứ từng gói gọn trong cộng đồng đẳng cấp cao giờ là một tập tục lan rộng, với chi phí kết hôn cho một cô con gái tăng lên hàng năm. Và tuy cả đàn ông lẫn phụ nữ đều bày tỏ sự phản đối, tập tục này vẫn tiếp diễn. Điều đi liền với nó và đáng quan ngại hơn là tình trạng ngược đãi vợ. Chồng và những người bên nhà chồng thường đòi hỏi nhiều tiền và vật phẩm hơn sau kết hôn, và những đòi hỏi này thường bị ép buộc bằng vũ lực. Những cái chết xảy ra ngày càng tăng. Những người vợ trẻ bị sát hại - thường bằng cách thiêu sống - để người chồng được tự do tái hôn nhằm có được món hồi môn khác, và không hiếm trường hợp phụ nữ tự sát vì sự ngược đãi không dứt. "Cô gái chết vì bị thiêu" (*The Hindu*, ngày 16 tháng 2 năm 1995), "Người vợ kết liễu cuộc sống sau những phiền nhiễu về của hồi môn" (*The Deccan Herald*, ngày 20 tháng 11 năm 1994).

Từ cuối thập niên 1970, nhiều người - cả nam giới và nữ giới - đã tích cực vận động chống lại tập tục của hồi môn ở Ấn Độ và những cộng đồng Ấn Độ ở nước ngoài. Một số gia đình đã từ chối tham gia việc trao hoặc nhận của hồi môn,



Hình 14. Một phụ nữ đẳng cấp thấp bên một dự án xây dựng ở Bombay

một ý tưởng được một số nhóm tôn giáo khích lệ. Luật về của hồi môn ở Ấn Độ được sửa đổi vào năm 1983, và kể từ đó một số kẻ ngược đãi đã bị trừng phạt, nhưng việc phân biệt giữa tai nạn trong nhà bếp với sự sát hại vì của hồi môn đã cho thấy là một vấn đề khó khăn với cảnh sát và toà án.

Hãy hình dung sự âu lo của những cha mẹ chỉ có con gái mà không có con trai. Kiếm đâu ra tiền để làm của hồi môn cho chúng, và một khi đã kết hôn, liệu chúng có trở thành nạn nhân của sự ngược đãi? Chính vì những lo sợ như vậy mà việc chọn giới tính của con cái trở thành một cám dỗ. Với những người sắp làm cha mẹ có điều kiện thực hiện xét nghiệm kiểm tra giới tính và phá thai nếu cần, việc quyết định giới tính là có thể. "Phá thai bùng nổ khi xét nghiệm kiểm tra giới tính phát triển" là một tiêu đề trên tờ *The Times of India* năm 1986, và nghiên cứu ở Bombay trong cùng năm cho thấy trong 8.000 bào thai bị phá sau xét nghiệm kiểm tra giới tính, trừ một trường hợp, còn lại đều là con gái.

Những lạm dụng về quyền con người như vậy đặt ra những câu hỏi nào cho Ấn Độ giáo? Chúng có được những nhóm Ấn Độ giáo đương đại xem xét không? Những nhóm ấy phản ứng ra sao trước sự thiên lệch về phía nam giới, vốn bắt rễ sâu trong truyền thống Ấn Độ giáo? Phụ nữ

Ấn Độ có tin tôn giáo của họ có thể được cải cách để thừa nhận giá trị và những lợi ích của họ? Có phải một số người, như Pandita Ramabai, đã quyết định rằng các nhóm truyền thống và tân Ấn Độ giáo không đem lại hy vọng gì, thay vào đó họ đi tìm những lựa chọn tâm linh khác, trong những tôn giáo khác hoặc trong những trào lưu tâm linh mới?

Tính chất tiện dân và sự trỗi dậy của nhân dạng *dalit*

Giống như sự ngược đãi phụ nữ, tội phạm xâm hại tầng lớp tiện dân cũng được ghi nhận rất thường xuyên trên báo chí Ấn Độ (trên 10.000 trường hợp một năm). Những người được chính phủ gọi là "Những đẳng cấp được ghi nhận trong chương trình nghị sự" (Scheduled Castes") và Gandhi gọi là *Harijan* (những đứa con của Thượng đế) cùng với những người dân thuộc các bộ lạc thiểu số ở Ấn Độ tạo thành gần một phần năm dân số Ấn Độ, hầu hết sống ở các làng xã như những lao động nông nghiệp không có đất đai, nhiều người làm nô lệ cho những cư dân thuộc đẳng cấp cao hơn. Bất kể số lượng và sự bình đẳng của họ với những người Ấn Độ khác trong Hiến pháp, bất kể sự ban hành Đạo luật những vi phạm về tính chất tiện dân (Untouchability

Offences Act) năm 1955 nhằm bảo vệ họ, những người này vẫn thường xuyên là nạn nhân của bạo lực, cưỡng hiếp, thảm sát cá nhân hoặc tập thể, và tiếp tục bị từ chối những quyền của họ (về giáo dục, đi vào đền chùa, tự do cư trú, sử dụng giếng nước). Chính sách của nhà nước nhằm cho họ có chỗ trong giáo dục và dịch vụ công đã khiến những người Hindu đẳng cấp cao hơn nổi giận vì giờ đây phải cạnh tranh với họ theo năng lực, và bạo lực lan rộng thường là điều xảy ra.

Ambedkar: Con đường nào cho tự do?

Sự thừa nhận tầng lớp tiện dân về mặt pháp lý và chính trị, một tuyển tập súc tích về mọi khía cạnh liên quan đến thân phận, lịch sử, văn hoá và chính trị của tầng lớp tiện dân, là những di sản chính của tiến sĩ B. R. Ambedkar (1891-1956). Khác với những nhà cải cách khác chủ yếu lên tiếng phản đối giai cấp, và giống như Gandhi, người đã hy vọng về một cuộc cách mạng đạo đức trong Ấn Độ giáo để tầng lớp tiện dân có được cùng cơ hội tâm linh và xã hội như những người Hindu khác, Ambedkar là một người cấp tiến, muốn thấy sự thay đổi được thể hiện trong luật. Ông cũng có xuất thân tiện dân, dù là một người khác thường ở thời ông. Sau khi theo học đại học ở Columbia University, New York và London School of Economics, ông trở lại Ấn Độ và dấn thân vào hoạt động chính trị, tham gia những đàm phán tiền độc lập với người Anh, và sau năm 1947,

ông đã nhận một vai trò lãnh đạo trong uỷ ban soạn thảo hiến pháp.

Những quan tâm của ông nằm ở điều mà ông gọi là sự chuyển biến tầng lớp tiện dân về mặt đời thường và tâm linh. Những quan tâm ở phương diện thứ nhất đã dẫn ông đến chỗ hoạt động vì dân chủ xã hội, quyền cho những lao động không có đất đai, hình sự hoá những xâm hại đối với tầng lớp tiện dân. Để thúc đẩy sự chuyển biến tâm linh, đầu tiên Ambedkar phân tích các quan điểm của Ấn Độ giáo về cảnh ngộ của hàng tiện dân. Ông nói rằng trong Ấn Độ giáo không có sự bình đẳng, không có chỗ cho sự tiến bộ hay phán quyết cá nhân. "Tôi nói với tất cả các vị một cách rất cụ thể rằng tôn giáo là cho con người, chứ không phải con người cho tôn giáo. Để có sự đối xử như con người, hãy thay đổi... Hãy thay đổi để có được sự bình đẳng. Hãy thay đổi để có được tự do... Sao phải ở yên trong thứ tôn giáo cấm các vị đi vào một ngôi đền... cấm các vị uống nước từ một cái giếng công cộng? Sao phải ở yên trong thứ tôn giáo lăng mạ các vị trong mỗi bước đi?"

Ngay từ năm 1935, Ambedkar đã tuyên bố sẽ không chết như một người Hindu, và đến năm 1956, với nửa triệu người tin theo, ông đã chối bỏ quá khứ tôn giáo của mình để công khai đón nhận Phật giáo, qua đó trao cho tầng lớp tiện dân một nhân dạng tôn giáo mới, chấp nhận sự tồn tại của đau khổ nhưng dạy một con đường chấm dứt đau khổ thông qua nỗ lực cá nhân.

Giống như phụ nữ, nhóm thiểu số tiện dân đông đảo không phải là một nhóm thuần nhất, mà bị phân chia bởi đẳng cấp và giới tính. Những khác biệt bên trong khiến sự kết hợp hành động là khó, nhưng đến thập niên 1970, một nhân dạng mới và riêng biệt đã bắt đầu nổi lên từ những hoạt động của các tác giả và các nhóm nhỏ dân thường ở khắp Ấn Độ. Trọng tâm của họ là vào hoàn cảnh chung của những người gọi là *dalit*, những người "tuyệt vọng", "phân tán" và "bị đàn áp". Thông qua văn chương, các cuộc biểu tình, báo chí như *The Dalit Voice*, những hành động phản kháng địa phương và sự can dự của các thành viên quốc hội thuộc đẳng cấp "Scheduled Caste" trong tranh luận chính trị, tầng lớp tiện dân và người thiểu số ở Ấn Độ đã bắt đầu cùng nhau hành động để cất lên tiếng nói của mình. Giới lãnh đạo của họ kêu gọi các *dalit* lấy chủ nghĩa nhân văn thế tục làm một tín ngưỡng đạo đức dựa trên hạnh phúc của nhân loại ngay lúc này, chối bỏ những luật và bổn phận có tính phân biệt đối xử gây chia rẽ liên quan đến Ấn Độ giáo chính thống và sự chú trọng của tôn giáo nói chung vào kiếp sau. Tư tưởng *dalit* là "chống đối văn hoá", với mục đích khôi phục một lịch sử và nhân dạng khác, không bị trói buộc bởi hệ tư tưởng chi phối của Ấn Độ giáo bà la môn mà có thể mở ra một con đường đi tới tương lai công

bằng và rộng mở hơn. Như nhà thơ *dalit* người Gujarat, Neerav Patel, đã viết trong "Cháy ở cả hai đầu":

Chúng ta có thể yêu thương nhau
nếu bạn bỏ đi lớp da chính thống giáo của mình.
hãy đến và chạm vào, chúng ta sẽ tạo ra một thế giới mới -
nơi sẽ không có bất kỳ
bụi bặm, dơ dáy, bần hàn, bất công và đàn áp nào.

Tôn giáo và sự phản kháng

Nhiều người trong phong trào *dalit* và phong trào phụ nữ hiện đại đã rời khỏi Ấn Độ giáo để đến với những giải pháp thế tục, hy vọng giành được bình đẳng và công bằng. Người ta đã hy vọng rất nhiều rằng sau khi Ấn Độ được độc lập, nhà nước thế tục của Ấn Độ sẽ thông qua luật pháp thực thi sự thay đổi cho cả hai nhóm. Đáng thất vọng là sự thay đổi ấy rất chậm, và kể cả khi những đạo luật mới được đưa ra, chúng cũng cho thấy khó thi hành trước sức nặng của truyền thống tôn giáo và xã hội cũng như sức mạnh của những quyền lợi được bảo đảm bất di bất dịch.

Tuy nhiên, chủ nghĩa thế tục không phải là nơi nương tựa duy nhất cho những nhóm bị đàn áp. Như chúng ta đã thấy, trong các thế kỷ trước

khi nó trở thành một lựa chọn, phụ nữ và những người đẳng cấp thấp đã thấy con đường *bhakti* (tôn sùng thần linh) cho họ sự tự tôn và một cơ hội giải thoát. Những phong trào mật tông và *Shaiva* cởi mở với họ nhiều hơn là những phong trào *Vaishnava*, nhất là ở miền nam, nơi thách thức với chính thống giáo bà la môn là mạnh nhất. Các tôn giáo phi bản địa cũng có sức hấp dẫn, đặc biệt cho những người đẳng cấp thấp. Như chúng ta thấy ở Chương 6, gia đình của Kabir đã cải sang đạo Hồi. Trong thế kỷ mười chín, một số tiện dân đã đáp lại những nỗ lực truyền giáo của Cơ Đốc giáo (gây nên một phản ứng mạnh từ những phong trào phục hưng Ấn Độ giáo, vốn cũng bắt đầu chiến dịch vận động mở rộng của họ sang các đẳng cấp thấp). Thậm chí ngày nay, khoảng 80% người Cơ Đốc giáo của Ấn Độ là từ các cộng đồng tiện dân.

Tiếp nhận một nhân dạng tôn giáo mới để có được sự bình đẳng và giải phóng, chối bỏ cái cũ với những bất công nội tại của nó, đây là một chiến lược quan trọng đối với *dalit*. Một số noi gương Ambedkar và chuyển sang Phật giáo, số khác trở thành tín đồ đạo Sikh. Nhưng những tôn giáo khác này không phải luôn đưa ra câu trả lời thích đáng cho các nhu cầu của họ. Chẳng hạn, những người cải sang đạo Sikh được gọi là những *Mazhbi Sikh*, và rõ ràng bị phân biệt với

những người thuộc đẳng cấp cao hơn. Kết quả là các *dalit* bắt đầu hình thành cộng đồng tôn giáo riêng của mình, phục hồi lại những nhân vật và biểu tượng tôn giáo mà họ tin là có thể xác quyết nhân tính của họ và giải phóng họ khỏi sự áp bức. Những nhóm *dalit* khác nhau ở bang Punjab đã đi đến chỗ tự gán ghép với Valmiki (người kể chuyện *Ramayana* trứ danh) và tôn thờ Ravidas (nhà thơ *bhakti* thuộc tầng lớp tiện dân), và những tổ chức tôn giáo đã mọc lên xoay quanh họ.

Việc đảo ngược các biểu tượng và truyền thống Ấn Độ giáo như một hình thức phản kháng không phải là mới. Trong nhiều thế kỷ ở Ấn Độ, những người không thuộc các đẳng cấp cao đã củng cố một nhân dạng Dravidian* đẳng cấp thấp mang tính lật đổ bằng cách kể câu chuyện *Ramayana* với Ravana là người anh hùng, còn Rama (ngụ ý người Ấn Độ miền bắc, thế giới quan bà la môn) là kẻ ác. Phụ nữ nông thôn, như chúng ta thấy ở Chương 4, cũng có phiên bản riêng của họ về câu chuyện, và nó đi ngược với những phiên bản chính thống.

Nhưng sự phản kháng tôn giáo của phụ nữ thường khác với sự phản khác của *dalit*, và điều này là do hoàn cảnh của họ trong xã hội Ấn Độ

---

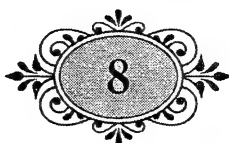
* Những dân tộc thuộc họ ngôn ngữ Dravidian.

giáo, đặc biệt trong gia đình. Với thân phận như những con gái, con dâu, mẹ đẻ, mẹ chồng hoặc mẹ vợ, họ bị tách rời khỏi nhau. Tuy vậy, những bài hát họ hát hoặc những câu chuyện họ kể trong gia đình thường là không gian để phản kháng hiện trạng, để phàn nàn và chế giễu. Và trong những nghi lễ không đòi hỏi sự hiện diện của một bà la môn, phụ nữ là những người thành thạo.

Những phong trào tân Ấn Độ giáo từng được thành lập bởi phụ nữ và cho phụ nữ, chẳng hạn Giáo đoàn được sáng lập để tưởng nhớ Sarada Devi, đã thường xuyên thách thức vị trí của phụ nữ trong gia đình Hindu bằng cách khuyến khích phụ nữ rời khỏi nó và sống như những môn sinh hoặc người xuất gia. Một phong trào hiện nay được gọi là Brahma Kumari, do một người đàn ông có tên Dada Lekhraj sáng lập vào thập niên 1930, đã rơi vào mâu thuẫn với gia đình của những phụ nữ thành viên ban đầu của nó vì khuyến khích tiết hạnh và tình yêu không tình dục. Những người Brhama Kumari không dùng lời nói để phản đối sự ngược đãi phụ nữ về thân thể và tình dục trong gia đình, mà họ đưa ra một giải pháp thay thế, đó là chuyển hoá dần dần những mối quan hệ gia đình thông qua *yoga* cùng với tiết chế rượu và tình dục.

Những ví dụ này cho thấy sự phản kháng tôn giáo của phụ nữ và *dalit* đã mang nhiều dáng vẻ,

từ việc theo đuổi những giải pháp tôn giáo và thế tục khác đến việc vẫn ở trong khuôn khổ Ấn Độ giáo nhưng tìm cách khôi phục những biểu tượng, làm suy mòn cấu trúc hoặc chuyển hoá truyền thống của nó. Trở lại với câu hỏi được đặt ra ở đầu chương này, có lẽ trong tương lai gần khó có khả năng một phụ nữ hoặc *dalit* sẽ được chấp nhận trong vai trò *Shankara-acharya*, nhưng vấn đề bình đẳng về tâm linh và đời thường chắc chắn đã ở trong chương trình nghị sự, không chỉ với bản thân phụ nữ và *dalit* mà còn với những tổ chức Ấn Độ giáo chủ đạo. Nhưng điều này nêu lên một câu hỏi khó về *dharma* của Ấn Độ giáo như nó được diễn đạt trong các tác phẩm chính thống giáo như *Manusmriti*. Liệu sự bình đẳng như vậy có thể đạt được mà không cần thay đổi triệt để những giáo lý Ấn Độ giáo về sự thanh tịnh và ô uế, về bản chất và bổn phận của phụ nữ và tiện dân? Chúng ta sẽ trở lại câu hỏi về *dharma* Ấn Độ giáo trong chương cuối cùng, nhưng bây giờ chúng ta quay sang một thách thức khác đối với nhân dạng Ấn Độ giáo - phong trào Ấn Độ giáo bên ngoài Ấn Độ.



Vượt dòng sông đen: Ấn Độ giáo bên ngoài Ấn Độ

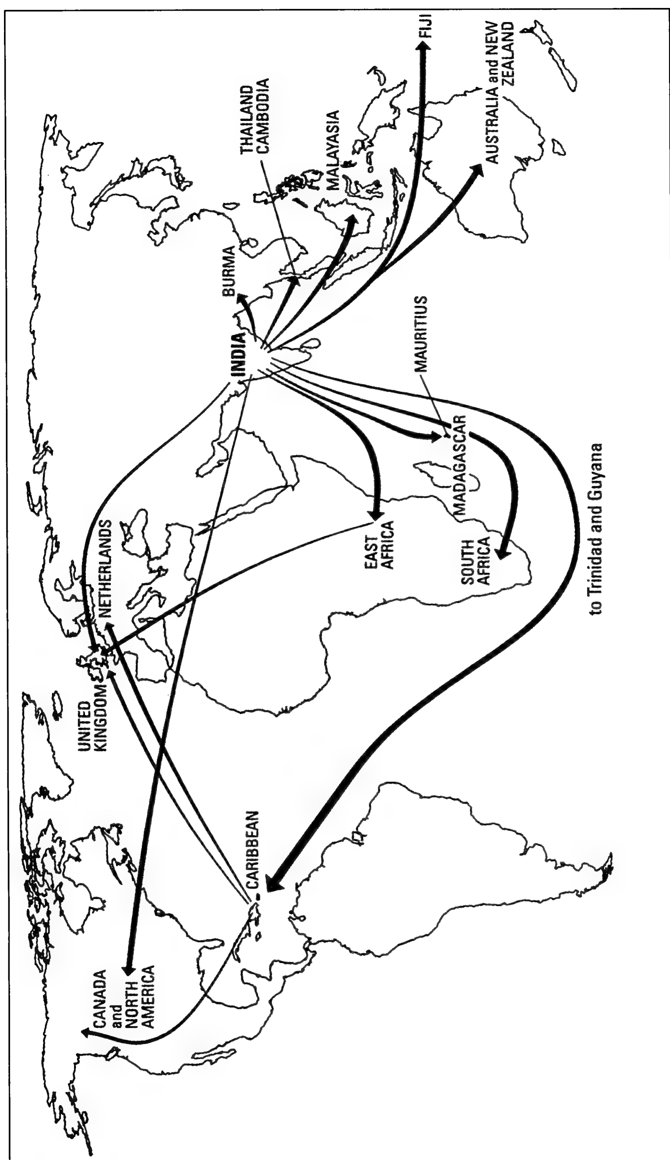
Không chỉ ranh giới của Ấn Độ giáo bị thách thức bởi tiếng nói của những người đẳng cấp thấp và các nhóm phụ nữ, mà vị trí địa lý và tính ổn định của nó cũng bị chất vấn bởi sự di cư của người Hindu, cùng với đó là việc đưa tâm linh Hindu ra nước ngoài.

Những học giả từng tìm cách phân loại và định kiểu thức cho tôn giáo cùng những chiều hướng khác nhau của chúng đã có khuynh hướng xem Ấn Độ giáo như một tôn giáo *dân tộc*, nghĩa là tôn giáo của một dân tộc cụ thể, gắn liền với vùng đất hoặc nơi chốn của họ. Theo quan điểm này, một người là người Hindu vì sinh ra trong một đẳng cấp Ấn Độ giáo của Ấn Độ. Theo truyền thống, một người như vậy phải tuân thủ

dharma của cộng đồng, những quy tắc và phong tục của nó. Phạm vi địa lý của *dharma* hay thế giới của người Hindu được gọi là *bharat*, vùng đất được tẩy uế bởi nghi thức bà la môn, và được bao quanh bởi *kala pani*, những dòng sông đen.

Về mặt lịch sử, người theo Phật giáo, Cơ Đốc giáo và Hồi giáo đã lan toả những tư tưởng và thực hành tôn giáo của họ bằng sự truyền đạo và chinh phục. Giờ đây, ở nhiều nước khác nhau, họ đã trở thành các cộng đồng đa số. Tuy nhiên, hầu như tất cả người Hindu trên thế giới tiếp tục sống ở nhà nước thế tục của Ấn Độ, nơi họ đại diện cho khoảng 78% của dân số 1 tỷ người, và ở Nepal, nơi Ấn Độ giáo là quốc giáo với 90% dân số Nepal là người Hindu. Điều này có vẻ củng cố ý tưởng rằng Ấn Độ giáo là một tôn giáo dân tộc hơn là một tôn giáo phổ cập với thông điệp cho tất cả mọi người bất kể xuất thân và vị trí địa lý.

Tuy nhiên, trong suốt lịch sử của *bharat* hay vùng đất thiêng mà giờ đây chúng ta gọi là Ấn Độ, đã có những người như Gandhi và Ambedkar rời bỏ quê nhà vì học hành, giao thương hoặc nghề nghiệp, vì muốn sinh sống hoặc làm việc rồi sau đó trở về. Họ đã biện minh và xoay xở như thế nào cho cuộc hành trình và thời gian định cư ở phía bên kia những dòng sông đen? Một câu chuyện được nhà nhân loại học Richard



Bản đồ 2. Dòng di cư của người Hindu từ Ấn Độ

Burghart kể trong *Ấn Độ giáo tại Anh* (*Hinduism in Great Britain*) sẽ cho chúng ta biết đôi điều:

> Năm 1902, Madho Singh, vua (Maharaja) xứ Jaipur, được mời đến London dự lễ đăng quang của Edward VII. Việc Madho Singh dự lễ là phù hợp vì Edward là hoàng đế của Ấn Độ, và người cai trị của Jaipur có bổn phận trung thành với ông. Nhưng vị vua người Hindu lại e ngại trước viễn cảnh vượt đại dương để đón nhận sự hiếu khách của người Anh. Với ông, Anh là một đất nước xa xôi, man rợ, nằm ở khu vực tây bắc của "Biển Đen" tai tiếng. Madho Singh sẽ không thể giữ gìn phẩm cách linh thiêng của mình ở môi trường xa lạ. Và một hành trình như vậy sẽ đặt thần dân của ông vào rủi ro, vì trong tiến trình lên ngôi của ông, cộng đồng Jaipur đã được làm lễ an trú trong thân thể của nhà vua. Nếu cá nhân Madho Singh bị chuyến hành trình làm cho ô uế, vùng đất Jaipur và dân cư của nó cũng trở nên ô uế. Vì vậy, Madho Singh đối mặt với một tình huống tiến thoái lưỡng nan. Ông có thể tới Anh, nhưng chỉ với điều kiện không rời Ấn Độ. Cuối cùng, ông đã tìm được cách khắc phục vấn đề của mình, đó là thuê một con tàu có tên S. S. *Olympia*, để con tàu được tẩy rửa toàn bộ và được cúng tế bởi giáo sĩ hoàng gia Jaipur. Gạo, trái cây khô, rau và nước được mang lên tàu, cùng với bò và cỏ khô để

có thể cung cấp sữa tươi hàng ngày. Đất từ vùng đất thiêng của người Hindu (*bharatavarsha*) và nước từ sông Hằng được trữ để ông có thể thực hiện nghi lễ tắm gội và tịnh hoá môi trường xa lạ xung quanh. Trong môi trường tốt lành này, Madho Singh được chở an toàn tới Anh.

Tuy nhiên, như Burghart tiếp tục kể sau đó, Madho Singh không phải là người Hindu đầu tiên đối mặt với vấn đề như vậy. Ở những thế kỷ đầu tiên thuộc Công nguyên, các bà la môn đã tới Đông Nam Á (ngày nay là Campuchia, Thái Lan và Bali) theo lời mời của những nhà cai trị địa phương để cúng tế cho vương quốc của họ. Họ đã ở lại, cưới phụ nữ địa phương, mở rộng biên giới nghi lễ cho lãnh thổ thiêng liêng của *bharat*, và hình thành những khía cạnh văn hoá bà la môn như hộ thần và thánh điển. Ở Thái Lan ngày nay, người ta vẫn thấy tầm quan trọng lịch sử của thần Brahma tại đền Dheva Satarn ở Bangkok và trong những nghi lễ hoàng gia. Sử thi *Ramayana*, được người địa phương gọi là *Ramakien*, vẫn có ý nghĩa trong những sự kiện văn hoá quần chúng. Bất kể một di sản như vậy, những xứ sở này ngày nay không phải là những tiểu Ấn Độ, và những bà la môn sống và tu tập tại đó giờ đây hoàn toàn là người Thái hoặc người Bali trong mọi phương diện, ngoại trừ sự kế thừa tôn giáo.

Sự di chuyển của thương nhân sang các nước lân cận để giao thương lại rất khác. Người Chettyar, một cộng đồng dân tộc Tamil chuyên về hoạt động ngân hàng đã mở rộng việc làm ăn sang Myanmar, Malaysia, Mauritus và những vùng khác của Đông Nam Á. Bên cạnh đó, các mối liên kết giao thương mạnh cũng đã tồn tại nhiều thế kỷ giữa miền tây Ấn Độ và Đông Phi. Đầu thế kỷ hai mươi, những di dân từ bang Gujarat và Punjab (người đạo Sikh, người Hồi giáo cũng như người Hindu) đã bị thu hút bởi cơ hội làm việc dưới sự cai quản của người Anh tại những tuyến đường xe lửa mới hoặc những cơ hội buôn bán nhỏ, và đã cư trú ở những thị trấn, thành phố đang mọc lên ở Kenya, Uganda, Tanganyika (nay là Tanzania) và Nyasaland (nay là Malawi).

Đa số di dân thời kỳ sau là thương nhân và thợ thủ công hơn là bà la môn. Ban đầu, họ chấp nhận để lại những bổn phận tôn giáo thường ngày cho gia đình ở quê nhà. Về sau, khi đã ổn định hơn và có người thân sang sống cùng, họ bắt đầu thành lập những thể chế tôn giáo và xã hội để hỗ trợ lẫn nhau, củng cố giáo dục, hoạt động văn hoá và môi trường tôn giáo. Các đạo sư và swami* đã vượt biển để ghé thăm những cộng đồng này và khích lệ sự thực hành tôn giáo

---

* Danh hiệu để gọi một vị thầy Ấn Độ giáo.

của họ. Họ thường cúng tế cho những ngôi đền mới, tổ chức lễ hội hay những buổi gặp gỡ cầu nguyện khác.

Giống như Ấn Độ, các nước Đông Phi cũng bị người Anh chiếm làm thuộc địa. Người Hindu và người Ấn Độ thuộc những tín ngưỡng tôn giáo khác đã đến đó để tìm việc làm và kiếm lợi nhuận buôn bán. Họ có thể duy trì các mối liên kết với quê nhà. Những người bị sự ràng buộc với người Anh và người Hà Lan sau khi chế độ nô lệ được bãi bỏ vào giữa thế kỷ mười chín được đưa tới những đồn điền của Trinidad, Guiana thuộc Anh (nay là Guyana), Guiana thuộc Hà Lan (nay là Surinam), và họ không được may mắn như vậy. Dù được hứa hẹn khả năng trở lại Ấn Độ, ít người làm được như thế. Đa số ở lại đất nước mới, và cuối cùng đã giành được độc lập cũng như quyền sở hữu đất đai. Những cộng đồng Hindu hình thành ở các xứ sở này đã phát triển theo các hướng khác nhau, tuỳ vào những nhân tố như thành phần dân tộc và đẳng cấp, quy mô tương đối so với những cộng đồng địa phương khác, tác động của những thể chế tôn giáo, xã hội và chính trị lên họ, khả năng có được quyền lực và địa vị của họ.

Một nghiên cứu mang nhiều thông tin về một xứ sở có người Hindu của Ấn Độ định cư là *Trinidad của người Hindu* (*Hindu Trinidad*).

Tác giả Steven Vertovec mô tả sinh hoạt thờ cúng thần linh nhiều màu sắc của người Hindu, đặc biệt những chuyển thể của câu chuyện *Ramayana*sang âm nhạc, rất phổ biến trong những năm 1960, và những *yajna* (nghi thức cúng tế) hoành tráng kéo dài hàng tuần, được tài trợ bởi các gia đình đã trở nên giàu có trong thời kỳ bùng nổ kinh tế của thập niên 1970 và 1980. Ông cũng nói tới những người bà la môn di cư cùng các lao động bị ràng buộc để đáp ứng nhu cầu tôn giáo của họ, và vai trò của truyền thống gia đình và địa phương như sự thờ cúng Kali trong việc mở đường cho những nghi lễ được giới bà la môn tán thành. Ở phần kết, ông nói về những đòi hỏi của thế hệ người Hindu trẻ tuổi vì một nhân dạng Hindu mạnh mẽ và tự tin để có thể cạnh tranh thành công với những nhóm dân cư khác ở Trinidad.

Với sự nhập cư của người Hindu từ năm 1845 theo những ràng buộc với người Anh, Ấn Độ giáo ở Trinidad cho đến nay đã hình thành được hơn 150 năm. Sự nhập cư của người Hindu là một hiện tượng gần đây hơn ở Anh, Bắc Mỹ và Australia, nơi mà truyền thống thực dân và chính sách nhập cư khác nhau đã dẫn tới những phương thức định cư và kiểu cộng đồng khác nhau. Chẳng hạn, nếu so sánh dân số Hindu của Anh và Mỹ, chúng ta thấy sự định cư bắt đầu ở

Anh từ sớm hơn do mối quan hệ thực dân của Anh với Ấn Độ. Đa số người Hindu, trong vai trò người mang hộ chiếu Anh, đã tới Anh từ Đông Phi vào thập niên 1960 và đầu thập niên 1970 sau tác động của những chính sách xây dựng quốc gia ở các nhà nước mới được độc lập. Trong khi đó, người Hindu ở Mỹ đã đến thẳng từ Ấn Độ như những người hành nghề chuyên môn, tới Mỹ để làm việc trong các ngành y tế, giáo dục và kinh doanh. Người Hindu ở phương Tây nhìn chung đã đạt được một trình độ giáo dục cao và mức sống tốt, dù đáng buồn là nhiều người cũng trải qua cảnh ngộ phân biệt chủng tộc.

Với sự hiện diện của những cộng đồng Hindu bên ngoài Ấn Độ (đến năm 1980, người Hindu đã định cư ở 68 nước), những vấn đề thú vị về bản chất của Ấn Độ giáo như một tôn giáo đã được nêu ra. Rõ ràng, người Hindu đã tự chứng tỏ là những người linh động và tháo vát, có khả năng sống, làm việc và tạo lập cộng đồng ở nhiều bối cảnh hoàn toàn khác nhau. Sự hiện diện của một *diaspora** Ấn Độ giáo nói lên rằng người Hindu đã sẵn sàng làm ngược lại, hoặc ít nhất cũng diễn giải lại huấn thị bà la môn giáo được đặt ra trong *Manusmriti* để ngăn chặn sự vượt khỏi "những dòng sông đen".

---

* Xem ở trang tiếp theo.

Điều này tuy không phản lại tuyên bố rằng Ấn Độ giáo tốt nhất nên được mô tả như một tôn giáo dân tộc - bởi lẽ hầu hết người Hindu di cư đã giữ lại tập tục kết hôn theo đẳng cấp và không tìm cách mở rộng định nghĩa về một người Hindu - nhưng nó cũng kêu gọi giới học giả xem xét lại những quan điểm về vị trí địa lý và phương thức thực hành của Ấn Độ giáo. Việc kiến tạo đền đài và sự di cư của những bà la môn có khả năng thực hiện nghi thức về vòng đời, *yajna* (cúng tế) và *puja* (cầu nguyện) đã cho phép người Hindu lập ra những không gian linh thiêng và thực hiện các hoạt động nghi lễ cần thiết bên ngoài Ấn Độ. Liệu điều này có nói lên sự mở rộng lãnh thổ thiêng liêng của *bharat*, giống như chúng ta đã thấy trong trường hợp Madho Singh và những di dân bà la môn tới Đông Nam Á ngày trước không? Vậy còn những tổ chức tôn giáo ở nhiều nước, được sáng lập, quản lý và lãnh đạo bởi những người thế tục khéo xoay xở, những người đã gây quỹ, mua đất, tổ chức lễ hội, tổ chức các hội nhóm của phụ nữ và thanh niên, các đợt viếng thăm của lãnh đạo tâm linh và thuê mướn người bà la môn? Nhìn chung, những con người thế tục ấy là người hộ trì đạo pháp hơn là tu sĩ hành lễ của đời sống tôn giáo công cộng, nhưng cũng có những thời điểm họ trực tiếp thực hiện việc thờ cúng và phụng sự thần linh, cho thấy

Diaspora

Khái niệm *diaspora* ban đầu nói tới những người Do Thái giáo sống bên ngoài Judaea*. Trong Do Thái giáo, nó gắn liền với ý tưởng lưu đày. Ngày nay, nó thường được sử dụng một cách chung chung để nói tới những dân tộc khác sống ngoài xứ sở xuất thân của họ, tất nhiên lý do họ làm như vậy có thể khác nhau. Một số có thể là người tị nạn bị buộc rời khỏi quê hương; số khác có thể là dân di cư, chọn ra đi vì lý do kinh tế. Cộng đồng Hindu ngoài Ấn Độ thường bao gồm những người rời Ấn Độ vì nhiều động cơ khác nhau.

rằng mong muốn sống một đời sống dâng hiến đôi lúc được xem là quan trọng hơn sự tu tập bà la môn giáo chính thống. Như chúng ta thấy ở Chương 5 và Chương 7, truyền thống *bhakti* trong Ấn Độ giáo đã tạo ra tiền lệ và ngữ cảnh cho điều này. Có thể nói rằng những người Hindu ấy đã được truyền cảm hứng bởi tinh thần hơn là chữ nghĩa của truyền thống Ấn Độ giáo.

Ở những nước không phải Ấn Độ, đền (*mandir*) thường được dựng lên từ những khu đất chuyển chức năng sử dụng, từ trường học hay các nhà thờ bị phá bỏ, đất đai của gia đình,

* Khu vực thuộc đế chế La Mã, ngày nay nằm ở ba nước Israel, Jordan và Palestine.

thậm chí nhà máy. Khi cộng đồng người Hindu trở nên giàu có hơn, họ đã xây dựng những ngôi đền từ đầu, được thiết kế tuỳ theo phong cách địa phương hoặc bắt chước những ngôi đền ở Ấn Độ. Tháng 8 năm 1995, dân cư địa phương của vùng ngoại ô Neasden phía bắc London, cùng với nhiều ngàn tín đồ Ấn Độ giáo và những vị khách mời đã chứng kiến lễ khánh thành của một thứ được tạp chí *Reader's Digest* mô tả là "Kỳ quan thứ tám của thế giới", "Lời đáp của London với Taj Mahal". Được xây dựng từ vật liệu tự nhiên theo các quy định chi tiết trong thánh điển Ấn Độ giáo và hoàn toàn bởi lao động tự nguyện, Shri Swaminarayan Mandir là ngôi đền Ấn Độ giáo truyền thống đầu tiên được xây ở châu Âu. Nó được sử dụng cho thờ cúng định kỳ và những gặp gỡ của Giáo đoàn Ấn Độ giáo Swaminarayan (Swaminarayan Hindu Mission), một phong trào Ấn Độ giáo xuất xứ từ bang Gujarat, một *sampradaya* được lãnh đạo bởi đạo sư Ấn Độ nhiều người biết tiếng là Pramukh Swami Maharaj. Nhưng nó ít nhất cũng quan trọng như một địa điểm du lịch. Nằm ở điểm hội tụ của những dãy nhà cửa đắp nền cao của dân chúng, tách biệt khỏi những con đường đông đúc của London, nó đưa toàn bộ vẻ hùng vĩ của Ấn Độ giáo đến với những người không phải người Hindu, và cho thấy điều gì có thể đạt được bởi việc phụng sự Thượng đế. Ngoài một vòng

Người Hindu ngoài Ấn Độ: thống kê dân số

Người Hindu chiếm khoảng 15% dân số thế giới. Tuy nhiên, không có con số chính xác về số người Hindu sống ngoài Ấn Độ. Một lý do là vì nhiều nước không đưa ra số liệu thống kê về các tín ngưỡng tôn giáo. Những con số dưới đây là của năm 1980 và được công bố trong *World Christian Encyclopedia*, trong đó đưa ra những ước tính cho người dân của mọi tôn giáo theo từng nước.

Nước	Số người Hindu	% dân số
Ấn Độ	547.123.500	78,8
Nepal	12.757.430	89,6
Bangladesh	10.770.000	12,7
Sri Lanka	2.474.400	16,0
Pakistan	1.078.400	1,3
Indonesia	3.250.000	2,3
Malaysia	1.035.800	7,4
Fiji	259.700	40,9
Mauritus	446.700	46,0
Nam Phi	565.000	2,0
Kenya	80.000	dưới 1
Tanzania	19.000	dưới 1
Trinidad và Tobago	268.700	25,3
Guyana	304.150	34,4
Anh	380.000	dưới 1
Canada	45.000	dưới 1
Mỹ	500.000	dưới 1

Những ước tính này cung cấp một cái nhìn lướt qua về dân số Hindu trên thế giới vào một thời điểm cụ thể. Các thông tin khác sẽ giúp đặt chúng vào đúng ngữ cảnh. Ví dụ, dân số Hindu của đất nước giờ đây là

Bangladesh và Pakistan trước thời điểm Ấn Độ chia cắt năm 1947 là cao hơn nhiều.

Nhiều nước châu Phi được đề cập ở trên ngoại trừ Uganda, bất kể thực tế rằng nhiều người Hindu đã di cư đến đó vào đầu thế kỷ hai mươi. Cho đến năm 1970, đã có khoảng 65.000 người Hindu sống ở đó, nhưng vài năm sau, tất cả đều bị trục xuất. Đến thập niên 1990, một số người Hindu đã trở lại sống và làm việc ở nơi này.

Những ước tính cho Bắc Mỹ không còn cập nhật vì người Hindu tiếp tục đến đây như những di dân có chuyên môn. Cũng có những dân số Hindu nhỏ ở các nước không được đề cập ở trên, như Singapore, Australia, New Zealand, Thái Lan và Hà Lan.

quanh ngôi đền tráng lệ với những tác phẩm khắc trên đá cẩm thạch, đá vôi và gỗ tếch của nó, khách tham quan còn có thể xem một video về quá trình xây dựng và một triển lãm về di sản Ấn Độ giáo. Ở phía bên kia của con đường, họ sẽ thấy Swaminarayan School, một trong hai ngôi trường bán trú Ấn Độ giáo ở Vương quốc Anh.

Phong trào Bochasanwasi Akshar Purushottam Sanstha, với một nhánh là Giáo đoàn Ấn Độ giáo Swaminarayan, là phong trào tôn giáo phát triển nhanh nhất giữa những người Hindu trên khắp thế giới có gốc gác từ bang Gujarat. Với một mạng lưới 370 ngôi đền và hàng trăm



Hình 15. Một bưu thiếp mô tả Shri Swaminarayan Hindu Mandir ở Neasden

ngàn tín đồ, nó đã tổ chức những lễ hội văn hoá quan trọng ở Đông Phi, Anh, Mỹ, cũng như ở Ấn Độ. Nó là phong trào thờ cúng thần linh theo truyền thống thần học của Ramanuja, trong đó tín đồ thờ một vị thần gọi là Swaminarayan làm Đấng chí tôn của họ. Nó cung cấp những chương trình giáo dục riêng rẽ cho nam và nữ, sự giáo dục tâm linh cho trẻ em, thanh thiếu niên và những người thuộc các nhóm tuổi lớn hơn. Nó tổ chức những cuộc gặp gỡ đại chúng và tham gia tích cực vào công việc từ thiện ở mọi xứ sở mà nó hiện diện. Đây chỉ là một trong vài *sampradaya* (giáo phái) phổ biến hoạt động tại cộng đồng người Hindu ở nước ngoài.

Một số trong những phong trào này hầu như vẫn chỉ mang tính "Ấn Độ", dù thành phần có người Mỹ gốc Ấn, người Caribbean gốc Ấn, người Anh gốc Ấn và người Phi gốc Ấn thuộc thế hệ thứ hai, thứ ba, thậm chí thứ tư. Những phong trào Ấn Độ giáo toàn cầu khác lại có sự pha trộn thành viên, gồm cả người Hindu gốc Ấn *và* người từ các dân tộc khác. Họ có một thông điệp tâm linh cho phép những tư tưởng và thực hành Ấn Độ giáo đến được với những người không được sinh ra hoặc lớn lên như người Hindu. Chúng ta đã thấy sự ra đời của thông điệp này ở Chương 6 với khởi xướng của Vivekananda. Hội Vệ đàn đà (Vedanta Society) mà ông sáng lập ở Mỹ giờ đây có cả thành viên Ấn Độ lẫn không phải Ấn Độ. ISKON, Giáo hội Shaiva Siddhanta và Hội ái hữu Sai Baba cũng có sức thu hút rộng rãi tương tự. Lại có những phong trào khác với tín đồ hầu như chỉ từ người phương Tây, như American Self-Realization Fellowship (Hội ái hữu Mỹ vì sự hoàn thiện bản thân) do Yogananda Paramahamsa sáng lập; Transcendental Meditation (Thiền siêu việt, đã khơi gợi được sự quan tâm của ban nhạc Beatles vào cuối thập niên 1960); Siddha Yoga của Swami Muktananda; chương trình Neo-Sannyas (Những giáo sĩ thời đại mới) của Bhagwan Rajneesh (cũng được biết tới với tên Osho); Sahaja Yoga của Mataji Nirmala Devi; và Iyengar Yoga. Tất

cả những hội hay phong trào này ngoài sự pha trộn thành viên còn thừa nhận mối quan tâm của người phương Tây đến các khía cạnh tâm linh của Ấn Độ giáo, đặc biệt sự trì tụng *chân ngôn*, thiền định *kundalini* (thiền định năng lượng), *hatha yoga*, niềm tin vào tái sinh và tập quán ăn chay. Sự hiện diện của chúng ở phương Tây đã đúng lúc, giúp lấp đầy một khoảng trống tâm linh, đem tư tưởng và thực hành Ấn Độ giáo đến với những người đi tìm các giải pháp khác thay thế tôn giáo và chủ nghĩa thế tục của phương Tây.

Xu hướng này đã gây ra sự tranh luận giữa người Hindu về bản chất của Ấn Độ giáo và những ranh giới của nó. Liệu những phong trào chỉ giới thiệu vài khía cạnh chọn lọc của tâm linh Ấn Độ giáo mà không nói đến thế giới xã hội của người Hindu có phải là Ấn Độ giáo thật sự không? Trong quá trình trên, phải chăng những tư tưởng và thực hành Ấn Độ giáo đã được thay đổi bên ngoài những gì được thừa nhận? Liệu việc tham gia những nhóm "Ấn Độ giáo" như vậy hoặc một nhân dạng Ấn Độ giáo phải chăng chỉ dành cho một người sinh ra trong một gia đình Ấn Độ hoặc một gia đình của cộng đồng Hindu tại nước ngoài? Tôi sẽ trở lại những câu hỏi này trong chương cuối cùng.

Chắc chắn một điều, vai trò của đạo sư là quan trọng trong hầu hết các phong trào đương

đại, bất kể tính chất thành viên của chúng là gì. Những đạo sư thường là tâm điểm cho sự tôn sùng, là trung gian hoà giải của truyền thống trong môi trường có vẻ xa lạ của phương Tây, là tiếng nói thẩm quyền cho những người mong cầu kiến thức và sự hướng dẫn. Một số đạo sư đã giới thiệu những phương thức rèn luyện tâm linh đòi hỏi nỗ lực và sự tận tâm đáng kể; số khác dạy việc tụng niệm một *chân ngôn* hoặc một hoạt động thờ cúng đơn giản như trọng tâm cho quá trình tìm kiếm hạnh phúc hoặc hoàn thiện bản thân. Một số là những tính cách sinh động và gây tranh cãi, số khác có sức thuyết phục một cách thầm lặng. Tất cả đều biểu thị một nhận thức sắc bén về những đòi hỏi đặc biệt mà ngữ cảnh phương Tây đặt ra.

Nhưng đạo sư không phải là cá nhân duy nhất có vai trò tái tạo Ấn Độ giáo bên ngoài Ấn Độ. Bên trong *diaspora* của người Hindu, những thành viên gia đình, nhất là phụ nữ, đã có tầm quan trọng lớn trong việc trao truyền Ấn Độ giáo cho thế hệ tiếp theo. Đền đài lập ra những lớp dạy ngôn ngữ của cộng đồng, và các dòng truyền thừa (*sampradaya*) tổ chức những nhóm thanh niên để củng cố kiến thức của trẻ em về thánh điển và giáo lý, nhưng chính ở gia đình, trẻ em mới học những bài học tôn giáo đầu tiên. Chúng học về những lễ hội Ấn giáo như

Divali, *Mahashivaratri*, *Durga Puja*, *Pongal*, và *Janamashtami*, biết những truyền thống gia đình gắn liền với mỗi lễ hội. Giống như trẻ em ở Ấn Độ, thông qua sự tham gia và bắt chước, chúng cũng học cách thực hiện *puja* tại bàn thờ trong nhà và cách nhịn ăn. Giống như Madhur Jaffrey (xem Chương 4), một số trẻ em diễn lại các điển tích hoặc nghi lễ Ấn Độ giáo, riêng các bé gái có thể có vai trò thực tế như những hầu gái của Nữ thần trong các nghi lễ gắn với sự thờ cúng vị thần đó. Tuy nhiên, những đứa trẻ này không có cùng trải nghiệm về các truyền thống đạo đức, xã hội và văn hoá Ấn Độ giáo ở thế giới xung quanh như những đứa trẻ sống ở Ấn Độ, bởi lẽ tại hầu hết các nước mà người Hindu di cư đến, họ sống như những cộng đồng thiểu số. Ở một số nước, tôn giáo của họ được chấp nhận nhưng có ít nếu không nói là không có sự thừa nhận trên phương tiện truyền thông hay trong giáo dục nhà nước; ở những nước khác, chính sách đa văn hoá được thực thi cho phép người Hindu cùng các cộng đồng tôn giáo khác có một cơ hội hạn chế để cất lên tiếng nói, giúp tôn giáo của mình có chỗ đứng.

Một tình trạng căng thẳng nảy sinh trong cộng đồng người Hindu ở nước ngoài cũng như tại Ấn Độ giữa hai đòi hỏi quan trọng. Thứ nhất là nhu cầu tạo ra một nhân dạng Ấn Độ giáo



Hình 16. Đám rước Ratha Yatra ở quảng trường Trafalgar, do ISKON tổ chức

mạnh mẽ, hợp nhất, có thể được truyền bá cho công chúng và sánh được với những tôn giáo lớn khác của thế giới. Thứ hai là mong muốn của nhiều người nhằm nhấn mạnh sự rộng mở của Ấn Độ giáo đối với những tôn giáo khác và sự đa dạng của những phương pháp thực hành trong

nó. Vishwa Hindu Parishad (Hội đồng Ấn Độ giáo Thế giới) là tổ chức ủng hộ quan điểm thứ nhất và hoạt động tích cực trên khắp thế giới để đẩy mạnh *Hindutva* hay "tính chất Ấn Độ giáo" và một cảm giác tự hào giữa người Hindu. Một số học giả, tác giả Ấn Độ giáo và nhóm phụ nữ bên ngoài Ấn Độ đề xướng quan điểm đối lập về sự khác biệt tôn giáo và văn hoá, với lập luận rằng ý tưởng về sự thống nhất Ấn Độ giáo vừa phi lịch sử vừa vô tác dụng trong việc giúp người Hindu sống tích cực với người dân của những tôn giáo khác, thậm chí với những người có quan điểm khác ngay trong cộng đồng tín ngưỡng của chính họ.

Giữa những người Hindu ở *diaspora* không có một phiên bản Ấn Độ giáo duy nhất. Người Hindu từ nhiều đẳng cấp và hệ phái cũng như từ nhiều vùng của Ấn Độ đã di cư, mang theo những truyền thống quen thuộc với họ ở quê nhà. Trong việc tái tạo tín ngưỡng và thực hành tôn giáo, họ cũng bị ảnh hưởng bởi nơi họ định cư và tính chất xã hội, tôn giáo cụ thể của xứ sở mới. Tuy nhiên, dù hình thành những cộng đồng địa phương riêng, họ vẫn giữ liên lạc với người Hindu trên khắp thế giới thông qua các gắn kết về họ hàng, đẳng cấp và giáo phái, thông qua những tờ báo và tạp chí được phát hành toàn cầu bởi các nhóm Hindu và hội đoàn của từng đẳng

cấp, và gần đây là thông qua Internet. Những mạng lưới quốc gia và toàn cầu là phương tiện hữu ích giúp người Hindu nắm bắt tin tức và sự kiện cũng như truyền bá ý tưởng.

Hinduism Today (Ấn Độ giáo ngày nay) là một tờ báo ra hàng tháng, được xuất bản trong nhiều ấn bản khu vực khác nhau (và được lưu trữ trên Internet) cho người Hindu trên khắp thế giới. Nó được quảng cáo là "Tờ báo gia đình của người Hindu, xác quyết *dharma* và ghi nhận lịch sử hiện đại của gần một tỉ thành viên của một tôn giáo toàn cầu trong sự phục hưng."

Nội dung chính của nó là những bài viết về các quan niệm, thực hành, truyền thống, nhân vật của Ấn Độ giáo, và những câu chuyện về người Hindu ở nhiều nước khác nhau. Trong các bản phát hành theo vùng, nó cũng có quảng cáo và thông báo liên quan đến người Hindu của vùng. Ví dụ, trong một ấn bản tháng 4 năm 1993, độc giả được biết về nhiều chủ đề quan trọng với người Hindu ở khắp mọi nơi, như một cuộc gặp của các lãnh đạo Ấn Độ giáo về địa điểm của ngôi đền Rama ở Ayodhya và một tuyển tập mới giúp người Hindu theo truyền thống *Shaiva* tìm hiểu về tôn giáo của họ. Một thế kỷ sau Hội nghị các tôn giáo thế giới ở Chicago, những thành tựu của Swami Vivekananda đã được ca ngợi, với những suy ngẫm từ người Hindu ở Mỹ, Malaysia và Ấn

Độ. Ngoài ra, có những bài viết cung cấp thông tin có tác dụng giáo dục cho độc giả Hindu về các dân tộc thiểu số và những tôn giáo lớn trên thế giới. Có cả những lá thư, bình luận sách, và độc giả được kêu gọi đóng góp để tài trợ cho việc xây dựng một ngôi đền ở Hawaii. Ấn bản kết thúc với một bài viết có minh hoạ với tiêu đề "*Ramayana* trở lại" về một chuyển thể phim của câu chuyện nổi tiếng về Rama và Sita, do người Nhật sản xuất.

Những nội dung của *Hinduism Today* cho thấy Ấn Độ giáo ở Ấn Độ cũng như ở nước ngoài vừa tiếp tục những truyền thống của nó vừa trải qua sự thay đổi tôn giáo. Những quan tâm mới nảy sinh, những ngữ cảnh mới đòi hỏi một cách tiếp cận mới. Sự hiện diện của Ấn Độ giáo như một tôn giáo bên cạnh những tôn giáo khác đòi hỏi người Hindu suy nghĩ và truyền bá những gì quan trọng với họ theo cách để người ngoài cuộc có thể hiểu được. Nhưng thách thức truyền lại những điều thiêng liêng cho thế hệ người trong cuộc vẫn luôn cấp thiết như từ trước đến nay, giống như được thể hiện trong cảm nghĩ của một phụ nữ Ấn Độ giáo người Anh thế hệ đầu tiên:

> Cha mẹ tôi sinh ra và lớn lên ở Ấn Độ nên cuộc sống của họ khác. Tôi có nhiều vai trò phải hoàn

thành, không chỉ như một người mẹ mà như một người vợ có đi làm, trong khi mẹ và bà tôi chỉ có một cuộc sống, đó là cuộc sống của người nội trợ với công việc gia đình. Tôi đã cố hết sức để truyền lại văn hoá và tôn giáo của bản thân cho con cái tôi, vì ở nơi đây, chúng không thể có trải nghiệm tôn giáo hay văn hoá ấy trong thế giới bên ngoài. Mẹ và bà tôi không phải đối mặt với điều này, vì ở nhà [tại Ấn Độ], trẻ em tự đón nhận tôn giáo. Bạn được sinh ra, được nuôi nấng trong nó. Nó ở khắp mọi nơi. Con tôi được sinh ra trong một môi trường như thế, nhưng chúng đang đối mặt với một môi trường rất khác bên ngoài gia đình. Tôi không chắc mình có thành công không, nhưng tôi nghĩ đã làm hết sức mình.





Pháp Hindu, Ấn Độ giáo và các đạo Ấn

Bạn thấy gì khi nhìn vào bức hình này? Một con bò cái? Nhưng điều đó có ý nghĩa gì với



Hình 17. Một cảnh đường phố ở Bombay

bạn? Một con vật của nông trại (trong trường hợp này đang ở không đúng chỗ, trên đường cái của một thành phố nhộn nhịp), cho thịt và sữa, da và phân? Một người quan sát phương Tây có khi còn nghĩ về sự liên quan có thể có với bệnh tim và BSE, bệnh bò điên. Nhưng một người Ấn Độ khi để ý tới con bò cái bình thường này có thể nghĩ nhiều hơn thế, xem nó như một biểu tượng thần thánh, bà mẹ thiêng liêng của muôn loài, nơi trú ngụ của nữ thần thịnh vượng. Bạn thấy gì là tuỳ thuộc vào góc nhìn của bạn. Một con bò cái đối với người Hindu có ý nghĩa khác với người không phải Hindu; nhưng ngay cả trong Ấn Độ giáo, ý nghĩa của nó cũng khác tuỳ thuộc vào bạn là một bà la môn hay người làm nghề thuộc da, người vắt sữa bò hay người sử dụng những sản phẩm của nó làm chất đốt và thực phẩm.

Ấn Độ giáo cũng có tính chất giống như vậy. Người ngoài cuộc và người trong cuộc nhìn nhận Ấn Độ giáo khác nhau, và những người trong cuộc không phải luôn nghĩ giống nhau, điều này chúng ta đã thấy ở chương trước. Đưa ra một định nghĩa đơn giản về Ấn Độ giáo hoặc phân loại nó một cách gọn ghẽ thì tiện, nhưng không cho phép chúng ta xem xét các phương diện trên. Nói rằng con bò cái là một con vật hay Ấn Độ giáo là một tôn giáo thực ra chúng ta không biết

được nhiều. Là loài vật nào? Loại tôn giáo nào? Vậy còn ý nghĩa biểu tượng của chúng đối với người Hindu?

Cho đến lúc này, tôi đã cho rằng ý nghĩa của Ấn Độ giáo thì ai cũng thấy rõ. Bây giờ, tôi sẽ bắt đầu khảo sát cuối cùng về Ấn Độ giáo bằng cách tìm hiểu xem gọi nó là một tôn giáo có nghĩa là gì. Sau đó, tôi sẽ xem xét việc người Hindu và du khách đến Ấn Độ nhìn nhận nó thế nào, cũng như khảo sát nguồn gốc và ý nghĩa đang thay đổi của nó. Nhưng liệu việc xem Ấn Độ giáo như một hệ thống đơn nhất có tác dụng không, hay nó giống như thần linh ở Ấn Độ, vừa nhiều vừa là một? Tiếp đến, tôi sẽ trình bày một ẩn dụ có thể giúp chúng ta suy nghĩ về tính chất đa dạng của Ấn Độ giáo và vai trò quan trọng của quyền lực trong cấu trúc của nó. Kết thúc, tôi sẽ trở lại với con bò cái, mối quan hệ của nó với Ấn Độ giáo trong quá khứ và tương lai để cho thấy rằng ý nghĩa của "Ấn Độ giáo" là một vấn đề không ngừng được xem lại.

Định nghĩa Ấn Độ giáo

Một câu hỏi được đặt ra khi gọi Ấn Độ giáo là một tôn giáo: "Tôn giáo là gì?" Thuật ngữ "tôn giáo" (religion) có nguồn gốc từ phương Tây. Nó đến từ tiếng Latin, ban đầu có nghĩa là sự ràng

buộc giữa con người và thần linh của họ. Ví dụ chính trong nghiên cứu về tôn giáo là Cơ Đốc giáo. Khi mở rộng, "những tôn giáo khác" sẽ gồm những hệ thống được đánh giá là tương tự như Cơ Đốc giáo, chủ yếu gồm Do Thái giáo và Hồi giáo - cả hai đều là phương Tây và có liên quan về mặt lịch sử với Cơ Đốc giáo - nhưng còn có cả những hệ thống phương Đông như Phật giáo và Ấn Độ giáo. Một số đặc điểm chủ yếu của Cơ Đốc giáo được lấy làm cơ sở để so sánh và đối chiếu những tôn giáo "khác", gồm đức tin vào một Thượng đế siêu nghiệm, một người sáng lập, kinh điển, các giáo sĩ, một thể chế hay giáo hội, nhiều khía cạnh khác như tín ngưỡng, đạo đức, thần thoại và nghi lễ.

So sánh Ấn Độ giáo với Cơ Đốc giáo, chúng ta thấy quả thật nó có một Thượng đế - thực ra là một thực tại tối hậu và nhiều nam thần, nữ thần. Nhưng nó không có người sáng lập, có rất nhiều thánh điển chứ không phải là một cuốn duy nhất, có những bà la môn nhưng không phải là tu sĩ như ý nghĩa Cơ Đốc giáo, và không có một thể chế trung ương như một giáo hội. Nghi lễ, thần thoại và đạo đức đều quan trọng, còn tín ngưỡng thì ít quan trọng hơn vì không có một tín điều cốt lõi và ít có những giáo lý chung. Nhưng có thể có những thứ nội tại trong Ấn Độ giáo không biểu hiện khi so sánh với Cơ Đốc giáo. Ví

dụ, Ấn Độ giáo mở rộng thành hệ thống xã hội - tôn giáo phức tạp của những đẳng cấp, những tập tục dân gian khác nhau mà theo quan điểm của Cơ Đốc giáo thì chúng tạo thành sự kỳ bí và mê tín hơn là tôn giáo. Vì vậy, nếu có xem Ấn Độ giáo là một tôn giáo, nó cũng là một tôn giáo khác với Cơ Đốc giáo nếu lấy Cơ Đốc giáo làm điểm định chuẩn cho tôn giáo. Chúng ta có thể tìm sách về Ấn Độ giáo trong khu vực "Tôn giáo" của thư viện và hiệu sách, nhưng sẽ được khuyên thử tìm ở vài khu vực khác nữa.

Một triết gia Ấn Độ giáo hiện đại, Sarvepalli Radhakrishman, đã tuyên bố Ấn Độ giáo là "một cách sống". Qua đó, ông muốn nói rằng nó không phải một thứ tách rời khỏi xã hội và chính trị, khỏi việc kiếm tiền, yêu đương và học hành. Giống như những người Hindu hiện đại khác, ông gợi ý rằng thuật ngữ sát nhất được tìm thấy trong hệ tư tưởng và thực hành Ấn Độ giáo là *dharma*, quy luật, trật tự, chân lý và bổn phận của người Hindu.

Điều này đưa đến những câu hỏi khác. *Dharma* được nói tới là của ai? Thuật ngữ "Hindu" (người Hindu) có nghĩa là gì? Không giống như thuật ngữ "Hinduism" (Hindu giáo, Ấn Độ giáo), được sử dụng lần đầu vào đầu thế kỷ mười chín bởi những học giả Đông phương học để nói tới tôn giáo của những người "Hindoo",

thuật ngữ "Hindu" có nguồn gốc từ sớm hơn. Nó đã được sử dụng bởi những người từ nơi khác đến Ấn Độ, đặc biệt người Ba Tư và người Thổ Nhĩ Kỳ, để nói tới những người sống quanh sông Ấn (Indus) ở miền bắc, và sau này không chỉ giới hạn quanh sông Ấn mà tới toàn bộ dân số Ấn Độ. Vì lý do này, người theo Phật giáo, Kì-na giáo, người Dravidian và người Aryan đều được bao gồm trong thuật ngữ Hindu. Thuật ngữ này khi được sử dụng bởi những người nơi khác đến Ấn Độ không mang ý nghĩa tôn giáo rõ ràng, mà chỉ nói tới nhóm người được xác định về mặt địa lý, trong đó có sự đa dạng vô cùng lớn về ngôn ngữ và phong tục. Sau này, dân Ấn Độ bản địa cũng bắt đầu sử dụng thuật ngữ nhưng chỉ để phân biệt họ với người Mughal và người châu Âu. Nó vẫn không có hàm ý tôn giáo, mà thay vào đó là một ý nghĩa dân tộc hoặc quốc gia.

Nhưng ý nghĩa của "người Hindu" bắt đầu thay đổi. Với việc người Anh khám phá ra thánh điển *Vệ đà*, đẳng cấp và văn hoá bà la môn, nó bắt đầu được gán ý nghĩa tôn giáo (chủ yếu là ý nghĩa giống như thuật ngữ "người Cơ Đốc giáo"). "Hindoo" và sau này là "Hinduism" (Hindu giáo) bắt đầu được đồng nhất với những truyền thống tôn giáo của người Aryan, và sự đồng nhất này cũng bắt đầu được đưa ra bởi những nhà cải cách Ấn Độ, dù ý tưởng dân tộc và quốc gia vẫn

quan trọng trong bối cảnh kêu gọi sự tự trị của Ấn Độ.

Giữa các học giả về tôn giáo, ý nghĩa và sự phù hợp của tên gọi "Ấn Độ giáo" tiếp tục được bàn luận trong quá trình hiểu biết về những nguồn gốc của nó tăng lên. Tuy nhiên, hơn bất cứ điều gì khác, chính nhận thức về sự đa dạng bên trong "Ấn Độ giáo" (*Hinduism*) đã khiến tên gọi này bị chất vấn. Không chỉ bao gồm những nhánh lớn như Vishnu giáo (*Vaishnavism*), Shiva giáo (*Shaivism*) và Shakti giáo (*Shaktism*), nó còn có nhiều cách tiếp cận triết lý khác nhau, hàng ngàn hộ thần cùng những thần thoại và thánh tượng liên quan, vô số tập tục nghi lễ. Trong nó vừa có bà la môn giáo (*Brahminism*), được xem là dòng chính thống hay chủ đạo trong Ấn Độ giáo, vừa có những thách thức "của người Hindu" đối với bà la môn giáo, chẳng hạn những ví dụ chúng ta đã khảo sát ở Chương 7. Lại có những truyền thống làng xã nằm ngoài bà la môn giáo, trở thành những tập tục thực dụng, thần bí và duy linh. Ngày nay, các học giả khi nói tới "Ấn Độ giáo" sẽ bao hàm tất cả những hệ phái, truyền thống, tín ngưỡng và tập tục ấy. Điều này giải thích sự hấp dẫn của một thuật ngữ khác được đề cập trong tiêu đề của chương này, đó là "những đạo Ấn" (*hinduisms*). Quả thật có vẻ có nhiều đạo Ấn (đạo của người Hindu) hơn

là một Ấn Độ giáo. Nhưng những câu hỏi mới lại được đặt ra. Chúng có liên quan chăng? Nếu có, mối liên kết là gì?

Câu hỏi về mối quan hệ giữa những hệ phái, truyền thống tôn giáo, tín ngưỡng và thực hành khác nhau ở Ấn Độ là một câu hỏi khó. Nhiều nhà bình luận người Hindu và không phải người Hindu đã xác định những mối liên kết có thể có, đặc biệt là hệ thống đẳng cấp, thẩm quyền của *Vệ đà*, khái niệm *dharma*, và nhân dạng Aryan. Những người khác đã cực lực phủ nhận giá trị của những tuyên bố ấy. Nếu nhìn lại nội dung của cuốn sách này ở những chủ đề móc nối qua lại, chúng ta sẽ thấy tất cả những điều được nói tới ở trên cộng với những truyền thống chuyện kể trong dân chúng, sự tôn kính dành cho *Chí tôn ca*, sự hiện diện của thần linh trong nhiều danh hiệu và hình tướng, địa vị của đạo sư và vùng đất thiêng Ấn Độ đều có thể tạo thành những đặc điểm xác định Ấn Độ giáo. Có vẻ giữa những bộ phận khác nhau có những điểm giống nhau theo kiểu phả hệ, nhưng những điểm giống nhau không phải luôn là cùng một thứ, chẳng hạn ông bà, cha mẹ, anh chị, cô chú, em anh họ không phải đều có "cái mũi của dòng họ", nhưng họ giống nhau theo nhiều cách khác nhau, một số về vóc dáng, một số về nhân cách hoặc tính tình.

Tiếp tục khai thác ẩn dụ về dòng họ, giống như những người thân trong họ, nhiều đạo Ấn khác nhau cũng tồn tại trong sự cạnh tranh với nhau, một số nhóm giống với nhau hơn những nhóm khác, một số mâu thuẫn gay gắt. Phật giáo và Kì-na giáo thường được nhìn nhận như những hệ thống không chính thống, và những tôn giáo du nhập sau này như Hồi giáo và Cơ Đốc giáo cũng được người Hindu xem là thuộc loại khác, tuy nhiên không có nghĩa là tất cả những phong trào, trường phái và truyền thống bên trong gia đình Ấn Độ giáo đều được tất cả mọi người chấp nhận như nhau. Có vô số câu chuyện về những tranh luận lớn giữa những nhà luận giải của nhiều chi phái khác nhau ngay trong trường phái *vedanta*, hay giữa những người đi theo những hộ thần hoặc đạo sư khắc nhau. Chúng ta cũng đã thấy những nhà thơ *bhakti* nổi loạn và những nhóm bên lề phê phán và thách thức những trưởng lão bà la môn bảo thủ, gia trưởng và sự chi phối của họ về mặt xã hội và nghi lễ.

Ẩn dụ về gia đình và sự giống nhau trong gia đình không chỉ là một cách thuận tiện để đưa những đạo Ấn khác nhau hay những khía cạnh liên quan của Ấn Độ giáo lại với nhau. Chúng còn giúp cho thấy tầm quan trọng của quyền lực trong đó. Rất dễ bỏ qua nhân tố này khi suy nghĩ về tôn giáo, đặc biệt vào ngày nay, khi tâm linh thường

được nhấn mạnh thay vì những yếu tố khác của tôn giáo. Nhiều tác giả Ấn Độ giáo đã nêu ra điểm này. Là *dharma* hay "một cách sống", Ấn Độ giáo có liên quan đến những gì người phương Tây gọi là những quan tâm "thế tục", những vấn đề kinh tế, chính trị và xã hội. Ở Ấn Độ, tranh luận về nhân dạng tôn giáo không chỉ là về tôn giáo, nhưng cũng không đơn thuần là những tranh luận chính trị hay xã hội đội lốt tôn giáo. Giống như thành viên gia đình cố gắng để tiếng nói của họ được lắng nghe, thậm chí giành lợi thế trong những tranh cãi hàng ngày, cá nhân và các nhóm Ấn Độ giáo cũng đấu tranh bằng mọi phương tiện để củng cố niềm tin, cam kết, lợi ích giai cấp và những quan điểm phe phái của họ.

Những biểu tượng năng động: Con bò cái và Ấn Độ giáo

Chúng ta đến với giai đoạn cuối cùng trong khảo luận về Ấn Độ giáo - đánh giá về ý nghĩa nó đã có với người Hindu hiện đại, họ đã sử dụng thuật ngữ này như thế nào. Con bò cái là trợ thủ của tôi trong vấn đề này, bởi lẽ vận mệnh của nó như một biểu tượng khá giống với vận mệnh của bản thân Ấn Độ giáo.

Ngay trước thời hiện đại, con bò đã được liên hệ đến nhiều ý tưởng khác nhau: *ahimsa*

hay bất hại; sự trong sạch và hành động tẩy uế; điều thiện; đặc tính của người mẹ trong việc nuôi dưỡng và chu cấp không chỉ cho con bê của nó mà cho con người. Trong thời kỳ *Vệ đà*, đôi lúc nó được hiến tế, nhưng về sau việc ăn thịt nó trở thành cấm kỵ. Trong *Mahabharata* và *Manusmriti*, nó được gắn liền với Shri, nữ thần của sự thịnh vượng, với những sản phẩm được xem là tốt đẹp và thuần khiết, và nó được tôn kính như một bà mẹ và người chu cấp lớn lao. Cả bò cái và phụ nữ đều được xem như những nữ thần, tuy nhiên con bò có vẻ đã có một thân phận cao hơn do sự trong sạch và giá trị như một nguồn tài nguyên của nó.

Trong thế kỷ mười chín, ý nghĩa của nó đã có một bước ngoặt mới. Một trong những điều phân biệt người Ấn Độ bản địa, tức người Hindu, với những người nhập cư là sự tôn kính của họ đối với con bò cái và lời cam kết để nó không bị hại. Việc cúng tế hay ăn thịt nó giống như người Hồi giáo và Cơ Đốc giáo hay làm là điều đáng ghê tởm với người Hindu có đẳng cấp, và trong bối cảnh ý thức tôn giáo tăng lên giữa các nhóm cải cách, việc bảo vệ con bò cái đã trở thành một biểu tượng cho nhân dạng Ấn Độ giáo. Giống như người phụ nữ Hindu, con bò cái được đồng nhất với bà mẹ của đất nước. Cả Dayananda Saraswati của Arya Samaj (Thánh Hội) và Gandhi đều viết

về tầm quan trọng quốc gia của việc bảo vệ con bò cái, và những hội đoàn địa phương đã được thành lập khắp Ấn Độ để vận động người Hindu bình dân tham gia chăm sóc biểu tượng lớn này.

Chắc chắn một điều, tầm quan trọng gán cho con bò cái đã khiến những người ngoài cuộc ít biết về Ấn Độ giáo thấy khó hiểu. Giữa giới học giả phương Tây đã có ý kiến tranh luận rằng phải chăng địa vị con bò cái ở Ấn Độ có thể được lý giải dựa trên những cơ sở kinh tế? Điều họ không nhận thức được là giá trị biểu tượng của nó. Nó quan trọng về tôn giáo *và* về kinh tế. Nhưng địa vị của con bò cái trong Ấn Độ giáo cũng bị chính người trong cuộc nghi ngờ là một biểu tượng gia trưởng, với những ẩn ý đáng ngờ cho tầng lớp tiện dân, bởi lẽ việc nó đại diện cho sự trong sạch càng củng cố thêm thân phận thấp kém của họ.

Từ sự minh hoạ mở rộng này, chúng ta có thể biết được điều gì về số phận của Ấn Độ giáo trong thời kỳ hiện đại? Điều tôi đã cố gắng chỉ ra là làm thế nào ý tưởng về con bò cái đã trở nên quan trọng đối với người Hindu trong bối cảnh Ấn Độ chịu sự cai trị của người Anh, làm thế nào nó trở thành một tâm điểm cho những bàn luận và thương lượngvề mặt tôn giáo, chính trị và học thuật. Ý tưởng về "Ấn Độ giáo" chỉ đến thời hiện đại mới trở nên nổi bật, nhưng giống như biểu tượng con bò cái, nó đã có những tiền

để trong thánh điển, tập tục, khái niệm và thể chế của thời trước. Cụm từ *sanatana dharma*, pháp (truyền thống) trường tồn, thường được người Hindu dùng để mô tả tôn giáo của họ, là một cụm từ ám chỉ tính chất cổ xưa, nhưng sự ứng dụng nó là hiện đại.

Những truyền thống xã hội - tôn giáo của người Hindu đã tồn tại nhiều thiên niên kỷ, và rõ ràng không phải là một phát minh của thời hiện đại. Tuy nhiên, những diễn giải cụ thể được gán cho nó bởi những nhà Đông phương học, nhà cải cách, nhà dân tộc chủ nghĩa, phong trào phụ nữ, những nhà tự do chủ nghĩa thuộc tầng lớp *dalit* - chưa kể nhiều đối tượng khác - đã dẫn tới sự hình thành "Ấn Độ giáo" và tranh luận hiện đại về bản chất của nó.

Như vậy, ý tưởng con bò cái như một biểu tượng cho quốc gia và cho Ấn Độ giáo như một kiểu tôn giáo là những ý tưởng hiện đại ở Ấn Độ. Biểu tượng cho quốc gia ít có ý nghĩa hơn trong đất nước Ấn Độ độc lập, nhưng biểu tượng cho Ấn Độ giáo như một tôn giáo vẫn đang biến đổi. Ví dụ, những phong trào Tân Ấn Độ giáo đã thay đổi bộ mặt của Ấn Độ giáo, đưa cải cách xã hội và tâm linh Ấn Độ giáo lên hàng đầu. Theo nhiều người Hindu, một mệnh lệnh đạo đức cho tương lai của Ấn Độ giáo là phải thay đổi chính nó để trở nên rộng mở hơn với những nhóm bên lề:

bàn luận của Arvind Sharma về *karma* và giai cấp (xem Chương 3) chính là một lời đáp lại nhu cầu này. Những ví dụ khác là việc các nhà dân tộc chủ nghĩa tôn giáo mời một người *dalit* đặt viên đá nền cho ngôi đền thờ Rama dự định xây ở Ayodhya, và việc chấp nhận nữ giáo sĩ ở một số giáo phái hiện đại. Những xu hướng như vậy đi ngược với giáo lý truyền thống, nhưng cho thấy sự thay đổi tôn giáo cũng là một phần trong Ấn Độ giáo, không kém quan trọng hơn sự duy trì truyền thống như chúng ta đã chứng kiến trong những chương đầu của cuốn sách.

Những ý tưởng về bản chất của Ấn Độ giáo cũng đang mở ra trong cuộc tranh luận về chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ giáo. Ấn Độ về mặt hình thức là một quốc gia thế tục, trong đó người Hindu (những người không phải Hồi giáo, Phật giáo, Cơ Đốc giáo...) chiếm đa số. Nhưng như chúng ta đã thấy, tâm điểm của các thảo luận về Ấn Độ giáo là ý tưởng về vùng đất thiêng Ấn Độ, về dân tộc và về quốc gia. Những lập luận hay phản bác về người Aryan và người Dravidian của Ấn Độ thời xưa, về sự thống nhất và đa dạng bên trong Ấn Độ giáo, về lịch sử đa tôn giáo của Ấn Độ đều góp phần vào câu hỏi liệu Ấn Độ giáo có thể và có nên trở thành quốc giáo hay không, hay Ấn Độ nên tiếp tục ủng hộ và tán thành sự đa nguyên tôn giáo.

Cuối cùng, ý tưởng về Ấn Độ giáo như một tôn giáo toàn cầu thì sao? Đa số người Hindu tiếp tục sống ở Ấn Độ, nhưng có những cộng đồng Hindu ở hầu hết các lục địa, khiến Ấn Độ giáo là một tôn giáo thế giới. Điều này càng được củng cố bởi một trào lưu gần đây, đó là đưa thông điệp của tâm linh Ấn Độ giáo đến với người không phải Hindu. Những phong trào tân Ấn Độ giáo từng làm điều đó có đúng là "Ấn Độ giáo" không vẫn là điều còn tranh cãi, nhưng trào lưu ấy đã giúp lan toả các tư tưởng của Ấn Độ giáo. Ngay con bò cái cũng đã tìm được một chỗ đứng trong tâm linh Ấn Độ giáo toàn cầu. Nó vẫn có ý nghĩa như một biểu tượng về phi bạo lực, nhưng ở một ngữ cảnh mới, trong đó có sự nhận thức sinh thái, phong trào ăn chay lan rộng và một lời cam kết về tính toàn vẹn của mọi tạo tác.

"Ấn Độ giáo" ngược lại mong muốn phân loại và định nghĩa của chúng ta. Nó *vừa* là một hiện tượng năng động của thế giới hiện đại, phát triển từ trí tưởng tượng kết hợp của nhiều cá nhân và nhóm Hindu cũng như không phải Hindu, *vừa* là tổng của nhiều bộ phận - truyền thống, thần thoại, thể chế, nghi lễ, tư tưởng - hay nhiều "đạo Ấn" của nó. Nó có sức mạnh và sự đa dạng để thu hút trí tưởng tượng của cả người Hindu cũng như không phải Hindu, và có năng lực thách thức mọi suy nghĩ chấp trước về câu hỏi tôn giáo là gì.

Phụ lục

Sáu hệ thống triết lý

Vedanta là một trong sáu thuyết hay hệ thống (*darshana*) chính thống (*astika*) thường được nhận dạng trong tư tưởng Ấn Độ giáo. Mỗi thứ có một kinh (*sutra*) và những tác phẩm luận giải để diễn giảng nó. Sự phân biệt của phương Tây giữa triết học và thần học ít có ý nghĩa trong việc hiểu các *darshana*. Chúng chứa đựng logic, sự phân tích và giải thích thánh điển, thường được hướng tới sự giải phóng hoặc cứu độ của tự ngã.

1. *Samkhya*: Thuyết nhị nguyên và vô thần, tập trung vào bản chất đặc biệt của *purusha*, tự ngã hoặc linh hồn, và *prakriti*, vật chất.
2. *Yoga*: *Yoga-darshana* đặt cơ sở trên thuyết nhị nguyên của *samkhya* nhưng tập trung vào sự rèn luyện tinh thần cần thiết để tự ngã đạt giải thoát.

3. *Mimamsa*: Tập trung vào *dharma*, hành động đúng đắn, đây là một hệ thống diễn giải *Vệ đà*.
4. *Vedanta*: Cũng là một hệ thống diễn giải, *Vedanta* nói tới "tột đỉnh của *Vệ đà*", đặc biệt những giáo lý *Áo nghĩa thư* về thực tại tối hậu (*brahman*).
5. *Nyaya*: Một hệ thống về logic, dẫn tới giải thoát.
6. *Vaisheshika*: Một hệ thống nguyên tử luận, phân tích các loại *dharma* và những yếu tố cấu thành.



Dòng thời gian

Trước Công nguyên (BCE)

2500-1800	Thời kỳ lưu vực sông Ấn
1500-500	Thời kỳ *Vệ đà*; sáng tác các tác phẩm Vệ đà [các bộ Bản tập (*Samhita*), Phạm thư (*Brahmana*), Sâm lâm thư (*Aranyaka*), Áo nghĩa thư (*Upanishad*)]
566-486	Cuộc đời Đức Phật theo truyền thống
500-100 CE	Sáng tác *Mahabharata* (gồm cả *Chí tôn ca*) và Ramayana; sáng tác các kinh (*sutra*), trong đó có *Manusmriti, Bhama-sutra*.
490-410	Cuộc đời Đức Phật theo nghiên cứu gần đây
200-200 CE	Phật giáo và Kì-na giáo lan rộng ở Ấn Độ

Thuộc Công nguyên (CE)

100-500	Người Hindu di cư đến Đông Nam Á
300-900	Sáng tác các *Purana* (điển tích Ấn Độ)
400-	Sự lan truyền của Vishnu giáo (Vaishnavism); khởi đầu của Mật tông

500-	Sáng tác *Devi-mahatmya*; Shakti giáo (Shaktism) lan truyền; sự phátt triển của cúng bái trong đền thờ và sử dụng thánh tượng
500-950	Sự nở rộ của thi ca *bhakti* miền nam Ấn Độ
600-1000	Phục hưng bà la môn giáo; Phật giáo suy tàn ở Ấn Độ
700-1100	Sự phát triển của thần học *Shaiva* (thờ Shiva)
788-820	Cuộc đời Shankara
1000-	Người Hồi giáo xâm chiếm miền đông bắc Ấn Độ
1017-1137	Cuộc đời Ramanuja
1197-1276	Cuộc đời Madhva
1211-1526	Triều đại các vua Hồi giáo ở Delhi
~1420	Cuộc đời Mirabai
1440-1518	Cuộc đời Kabir
~1469	Đạo sư Nanak ra đời, vị đầu tiên trong các đạo sư của đạo Sikh
1485-1533	Cuộc đời Chaitanya
1498	Người Bồ Đào Nha đến miền nam Ấn Độ (Vasco da Gama)
1526-1757	Triều đại Mughal cai trị ở Ấn Độ
1650	Công ty Đông Ấn của Anh thành lập ở Bengal
1757	Chiến thắng của Clive tại trận chiến Plassey
1772	Warren Hastings trở thành thống đốc
1772-1833	Cuộc đời Ram Mohan Roy
1774	Hội châu Á (Asiatik Society) được William Jones thành lập
1775	Charles Wilkins dịch *Chí tôn ca*
1813	Hoạt động truyền giáo tại Ấn Độ được chính phủ Anh hợp pháp hoá
Những năm 1820	Sự phát triển của phong trào Swaminarayan
1824-83	Cuộc đời Dayananda Saraswati
1828	Brahmo Samaj (Phạm Hội) được thành lập

1829	Cấm *sati* (hoả thiêu goá phụ)
1836-86	Cuộc đời Ramakrishna
1838-	Khởi đầu thể thức ràng buộc bằng giao kèo, trong đó lao động Ấn Độ được đưa tới Caribbean, Fiji và Mauritius
1858-1922	Cuộc đời Pandita Ramabai
1863-1902	Cuộc đời Vivekananda
1869-1948	Cuộc đời Mohandas Gandhi
1875	Arya Samaj (Thánh Hội) được thành lập; Hội Thần trí được thành lập ở New York
1879-1926	Cuộc đời Sarojini Naidu
1885	Thành lập đảng Quốc Đại Ấn Độ
1886	Thành lập Giáo đoàn Ramakrishna (Hội truyền giáo Ramakrishna được thành lập năm 1897)
1891-1956	Cuộc đời tiến sĩ B. R. Ambedkar
1893	Hội nghị tôn giáo thế giới, Chicago
1894	Sáng lập Hội Vệ-đàn-đà đầu tiên ở New York
1896-1982	Cuộc đời Anandamayi Ma
1917	Hội Phụ nữ toàn Ấn Độ được thành lập
1930	Tuần hành phản đối luật muối do Gandhi lãnh đạo
1947	Sự chia cắt Ấn Độ; Ấn Độ giành được độc lập
~1950-	Người Hindu di cư đến phương Tây
1950	Hiến pháp Ấn Độ được chấp nhận
1954	Sarada Devi Math and Mission được thành lập
1955	Đạo luật những vi phạm về tính chất tiện dân
1961	Đạo luật cấm của hồi môn
1966	Thành lập Hội quốc tế về nhận thức Krishna (ISKON)
1992	Những người Ấn Độ giáo cực đoan phá huỷ nhà thờ Hồi giáo Babri ở Ayodhya
1997	K. R. Narayanan, một *dalit*, được bầu làm Tổng thống Ấn Độ

Danh mục thuật ngữ

Nhiều thánh điển Ấn Độ giáo được sáng tác trong tiếng Phạn (một số tác phẩm sau này được viết trong tiếng Tamil, Hindi và những ngôn ngữ địa phương khác). Các từ được sử dụng trong cuốn sách này và được liệt kê dưới đây hầu hết là thuật ngữ tiếng Phạn. Trong tiếng Phạn có những nguyên âm dài và ngắn, nhiều âm *s/sh* và một số âm khác nhau cho *t* và *d*, được tạo ra bằng cách đặt lưỡi sau răng hoặc ở vòm họng trên. Nếu muốn biết nhiều hơn về cách phát tâm những từ này, bạn có thể tìm một từ điển Phạn ngữ. Trong suốt cuốn sách, tôi đã sử dụng phát âm tiếng Anh thông dụng cho các thuật ngữ tiếng Phạn. Dưới đây là ý nghĩa của những thuật ngữ đã được sử dụng nhiều lần.

Ở Ấn Độ có nhiều ngôn ngữ địa phương, và một số thuật ngữ được đọc theo những cách khác nhau ở mỗi phương ngữ. Có thể có tên gọi khác nhau của các vị thần, và những thuật ngữ khác nhau cho thực hành nghi lễ. Bên cạnh đó, ở một số ngôn ngữ miền bắc Ấn Độ, âm *a* cuối ở nhiều từ (như *dharma* và *Ramayana*) không được phát âm, chẳng hạn người ở bang Punjab nói "dharam"; người ở bang Gujarat nói "Ramayan".

advaita	bất nhị; hình thức *vedanta* gắn liền với Shankara
Aranyaka(s)	Sâm lâm thư; những khảo luận trong rừng; thánh điển *Vệ đà*, tiền đề cho *Áo nghĩa thư*
ashrama	giai đoạn của cuộc đời
atman	tự ngã, linh hồn
avatara	hiện thân, thường là của thần Vishnu
Bhagavad-gita	Chí tôn ca (bài hát ca ngợi Đấng chí tôn); một thánh điển Ấn Độ giáo quan trọng, nằm trong bộ *Mahabharata*
bhakti	sự tôn sùng thần linh, thiện thệ
brahman	thực tại tối hậu, đại ngã, Phạm
Brahmana(s)	Phạm thư, những thánh điển Vệ đà, trong đó mô tả sự cúng tế
brahmin	giai cấp (*varna*) giáo sĩ
dalit	tên gọi cho những người bị xem là tiện dân
darshana	chiêm bái (thấy và được thấy bởi vị thần); thuyết hoặc hệ thống triết lý
Devi	Nữ thần tối cao
Dravidian	tên gọi dân tộc bản địa của Ấn Độ, khác với người Aryan
Durga	một nữ thần chiến binh nhân từ
dvaita	nhị nguyên; hình thức *vedanta* gắn liền với Madhva
Ganesha	thần đầu voi; vị thần trừ bỏ chướng ngại
ishvara	Đấng chí tôn; đấng quyền năng
jati	đẳng cấp
jnana	trí, sự hiểu biết
karma	nghiệp, hành động
Krishna	một vị thần trong dân gian, được miêu tả như một đứa trẻ, người chăn bò, người đánh xe, *avatara* của Vishnu
kshatriya	giai cấp (*varna*) chiến binh

linga	một biểu tượng gắn liền với Shiva
Madhva	triết gia thế kỷ mười ba
Mahabharata	một tác phẩm sử thi phổ biến, nguồn gốc cho nhiều câu chuyện về *dharma*
mandir	một ngôi đền
mantra	chân ngôn, một câu hoặc âm thanh chứa đựng quyền năng
Manusmriti	(cũng gọi là *Luật của Manu*), một tác phẩm tôn giáo - luật lệ, mô tả những bổn phận của các nhóm xã hội khác nhau
murti	thánh tượng của một vị thần
puja	sự cúng tế một vị thần
Purana	những tác phẩm thần thoại và phả hệ cổ xưa, bao hàm điển tích về các nam thần và nữ thần
Radha	phối ngẫu của Krishna
Rama	một vị thần phổ biến, vua của Ayodhya; một *avatara* của Vishnu
Ramanuja	triết gia thế kỷ mười một
Ramayana	tác phẩm sử thi phổ biến, kể câu chuyện về Rama, Sita và Lakshmana, với nhiều phiên bản khác nhau
Rig Veda	Lê câu Vệ đà, tác phẩm Vệ đà sớm nhất, gồm những bài hát ca ngợi thần linh (Thi tụng)
rishi	một hiền nhân
sampradaya	truyền thống; dòng truyền thừa để truyền lại giáo lý
samsara	vòng sinh, tử, tái sinh; thế gian; luân hồi
sannyasa	xuất gia, xa lìa thế gian; giai đoạn cuối cùng của cuộc đời; cũng để chỉ *sannyasi*; giáo sĩ, người đã xả bỏ thế sự
sati	một người vợ đức hạnh; người vợ bị hoả thiêu trên giàn thiêu xác của chồng

Shaiva	một tín đồ của Shiva
Shakta	một tín đồ của Nữ thần
shakti	quyền năng hay năng lượng thiêng liêng, được nhân cách hoá như một người nữ; một tên gọi của Nữ thần
Shankara	triết gia thế kỷ thứ chín
Shankara-acharya	một lãnh đạo tâm linh của Giáo đoàn Shankara
Shiva	một thần lớn, thường được miêu tả như một vị khổ hạnh; đấng tốt lành, cũng được gắn kết với sự huỷ diệt
shruti	thiên khải; những thánh điển đầu tiên, được cho là cho thần linh thiên khải cho những *rishi* hay hiền nhân
shudra	giai cấp thu-đà-la (thợ)
Sita	phối ngẫu của Rama, thường được mô tả như một người vợ hoàn hảo
smriti	được ghi nhớ; những thánh điển được nhớ và truyền lại bởi truyền thống
sutra	kinh; một tác phẩm cách ngôn
Upanishad	Áo nghĩa thư; giáo huấn bí mật; những thánh điển thời đầu, trong đó các hiền nhân truy hỏi về bản chất của thực tại tối hậu và tự ngã
Vaishnava	một tín đồ của Vishnu
varna	chế độ giai cấp
varna-ashrama-dharma	những bổn phận tuỳ theo địa vị xã hội và giai đoạn trong cuộc đời của một người
Veda	Vệ-đà; hiểu biết; những thánh điển Ấn Độ giáo sớm nhất, gắn liền với người Aryan
vedanta	Vệ-đàn-đà, "tột đỉnh của Vệ-đà"; một hệ thống triết lý khảo sát bản chất của *brahman*
vishishta	bất nhị chế hạn (bất nhị có thuộc tính); hình thức *vedanta* gắn liền với Ramanuja

Vishnu	đấng bao trùm mọi sự; một thần lớn duy trì muôn loài; nguồn gốc của các *avatara* (hiện thân)
yajna	cúng tế; tập tục nghi lễ Vệ đà, cúng dường cho một vị thần, thường là cúng dường trong lửa
yoga	du già; tập trung hoặc chú tâm; sự rèn luyện; một phương thức đạt giải thoát



Đọc thêm

Chương 1

- Một nguồn tham khảo tuyệt vời cho nghiên cứu Ấn Độ giáo là tác phẩm mười tám tập, *Bách khoa thư về Ấn Độ giáo và những tôn giáo của tiểu lục địa* (*Encyclopedia of Hinduism and Indic Religions*), một dự án của India Heritage Research Foundation. Những bài viết hữu ích gồm "Ấn Độ giáo" (Hinduism) của Alf Hiltebeitel trong *Bách khoa thư tôn giáo* (*Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade biên soạn, London & New York: Macmillan, 1987), tập 6, 633-60, và "Ấn Độ giáo" (Hinduism) của Simon Weightman trong *Cẩm nang mới về những tôn giáo hiện thời* (*A New Handbook of Living Religions*, John Hinnells biên soạn, Oxford: Blackwell, 1997). Một tạp chí với sự chú trọng vào Ấn Độ giáo là *International Journal of Hindu Studies* (http://www.clas.ufl.edu/users/gthursby/ijhs/).
- Sách dẫn nhập bởi những người "trong cuộc": Nirad Chaudhuri, *Ấn Độ giáo: Một tôn giáo để sống theo* (*Hinduism: A Religion to Live By*, Oxford: Oxford University Press, 1979);

T. N. Madan, *Tôn giáo ở Ấn Độ* (*Religion in India*, Oxford and Delhi: Oxford University Press, 1991); Anantanand Rambachan, *Tầm nhìn Ấn Độ giáo* (*The Hindu Vision*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992); K. M. Sen, *Ấn Độ giáo* (*Hinduism*, Harmondsworth: Penguin, 1961); Arvind Sharma, *Ấn Độ giáo cho thời đại của chúng ta* (*Hinduism for Our Times*, Oxford & Delhi: Oxford University Press, 1996).

- Những tác phẩm dẫn nhập gần đây bởi người "ngoài cuộc": Gavin Flood, *Nhập môn Ấn Độ giáo* (*An Introduction to Hinduism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Klaus Klostermaier, *Một khảo sát về Ấn Độ giáo* (*A Survey of Hinduism*, New York: State University of New York Press, 1989).
- Hai cuốn sách hữu ích, giới thiệu những khía cạnh của cuộc tranh luận về Ấn Độ thời trước: Romila Thapar, *Tìm hiểu Ấn Độ thời xưa* (*Interpreting Early India*, Oxford & Delhi: Oxford University Press, 1992); Asko Parpola, *Giải mã văn bản vùng sông Ấn* (*Deciphering the Indus Script*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Chương 2

- Những tiểu thuyết và truyện của người Hindu là những nguồn thông tin vô giá về Ấn Độ giáo và xã hội Hindu. Bên cạnh *Thần, quỷ và những thứ khác* (*Gods, Demons and Others*) và *Người hướng dẫn* (*The Guide*) của R. K. Narayan, có nhiều tác phẩm của những tác giả khác như Mulk Raj Anand, Kamala Markandaya, U. R. Anantha Murthy, Anita Desai và Gita Mehta.
- Những tác phẩm về thiên khải và truyền thống: A. L. Basham, *Những nguồn gốc và sự phát triển của Ấn Độ giáo cổ điển* (*The Origins and Development of Classical Hinduism*, Boston: Beacon, 1989); T. J. Hopkins, *Truyền thống tôn giáo*

của người Hindu (*The Hindu Religious Tradition*, Encino, CA: Dickenson, 1971); K. Sivaraman, *Tâm linh Ấn Độ giáo: Từ Vệ-đà đến Vệ-đàn-đà* (*Hindu Spirituality: Vedas through Vedanta*, New York: Crossroad, 1989); M. Stutley và J. Stutley, *Từ điển Ấn Độ giáo: Thần thoại, truyền thống dân gian và sự phát triển, 1500 trước Công nguyên - 1500 thuộc Công nguyên* (*A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development, 1500 BC - AD 1500*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977).

Chương 3

- Những tác phẩm nhập môn về triết học Ấn Độ: M. Hiriyanna, *Đại cương triết học Ấn Độ* (*Outlines of Indian Philosophy*, London: George Allen and Unwin, 1958); Ninian Smart, *Học thuyết và tranh luận trong triết học Ấn Độ* (*Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1964). Những đoạn thơ chọn lọc của Shankara, Ramanuja và Madhva: Sarvepalli Radhakrishnan và Charles A. Moore, *Tuyển tập những bài viết về triết học Ấn Độ* (*A Sourcebook in Indian Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1967).
- Bản dịch những thánh điển Ấn Độ giáo khác: Wendy Doniger O'Flaherty, *Nguồn tư liệu gốc cho nghiên cứu Ấn Độ giáo* (*Textual Sources for the Study of Hinduism*, Manchester: Manchester University Press, 1988); Ainslee T. Embree, *Nguồn tư liệu của truyền thống Ấn Độ* (*Sources of Indian Tradition*), tập 1, ấn bản lần thứ hai (New York: Columbia University Press, 1988).
- Những bàn luận khác về *karma* và *yoga*, xem Rambachan, *Tầm nhìn Ấn Độ giáo*; Sharma, *Ấn Độ giáo cho thời đại của chúng ta*; Flood, *Nhập môn Ấn Độ giáo*; và Klostermaier, *Một khảo sát về Ấn Độ giáo*.

Chương 4

- Những câu chuyện về nam thần và nữ thần, được kể lại trong tiếng Anh: Amar Chitra Katha, *Rama, Những truyện về Mẹ thiêng liêng* (*Tales of the Mother Goddess*), *Mahabharata* (tất cả đều do India Book House phát hành); C. Rajagopalachari, *Ramayana* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1962); Wendy Doniger O'Flaherty, *Thần thoại Ấn Độ giáo* (*Hindu Myths*, Harmondsworth: Penguin, 1975); Serinity Young, *Hợp tuyển những tác phẩm thiêng liêng của phụ nữ và về phụ nữ* (*An Anthology of Sacred Texts by and about Women*, London: Pandora, 1993).
- Rama, Sita và Devi trong Ấn Độ giáo đương đại: John Stratton Hawley và Donna Marie Wulff, *Devi: Những nữ thần của Ấn Độ* (*Devi: Goddesses of India*, Berkeley: University of California Press, 1996); Jacqueline Suthren Hurst, *Câu chuyện về Sita* (*Sita's Story*, Norwich: Chansitor Publications, 1997); Paula Richman, *Nhiều phiên bản Ramayana: Sự đa dạng của một truyền thống kể chuyện ở Nam Á* (*Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, Berkeley: University of California Press, 1991); Mark Tully, *Không có dấu chấm hết ở Ấn Độ* (*No Full Stops in India*), Chương 4: "Viết lại *Ramayana*" (London: Penguin Books, 1991).
- Về vị trí của *Ramayana* trong chủ nghĩa dân tộc Ấn Độ giáo: Peter van der Veer, *Chủ nghĩa dân tộc tôn giáo: Người Hindu và người Hồi giáo ở Ấn Độ* (*Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press, 1994).

Chương 5

- Hầu hết những cuốn sách tổng quát, chẳng hạn *Tầm nhìn Ấn Độ giáo* của Rambachan, *Nhập môn Ấn Độ giáo* của

Flood và *Một khảo sát về Ấn Độ giáo* của Klostermaier đều chứa đựng những phần trình bày về sự thờ cúng của người Hindu, như *puja* và hành hương. Xem thêm Christopher Fuller, *Ngọn lửa long não: Ấn Độ giáo phổ thông và xã hội Ấn Độ* (*The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton: Princeton University Press, 1992).

- Những cuốn sách khác được liệt kê ở đây đều là những tác phẩm tuyệt vời để có được một hiểu biết về sự cảm nhận và thể hiện thần linh trong tranh tượng và kiến trúc Ấn Độ giáo: Diana Eck, *Thấy hình ảnh thần linh ở Ấn Độ* (*Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg, PA: Anima, 1981); George Michell, *Ngôi đền Ấn Độ giáo: Giới thiệu về ý nghĩa và những hình thức của nó* (*The Hindu Temple: An Introduction to its Meaning and Forms*, Chicago and London: Chicago University Press, 1988); Alistair Shearer, *Tư tưởng Ấn Độ giáo: Những hình tướng của cái vô hình tướng* (*The Hindu Vision: Forms of the Formless*, London: Thames and Hudson, 1993).

Chương 6

- Những ví dụ về thi ca *bhakti* có thể được thấy trong những cuốn sách của Embree (*Nguồn tư liệu của truyền thống Ấn Độ*) và O'Flaherty (*Nguồn tư liệu gốc cho nghiên cứu Ấn Độ giáo*). Ghi chép của các nhà Đông phương học về Ấn Độ giáo được trình bày trong P. J. Marshall, *Sự khám phá Ấn Độ giáo của người Anh vào thế kỷ mười tám* (*The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Những thuyết giảng và viết lách của các nhà cải cách tân Ấn Độ giáo được trích nhiều trong Glyn Richards, *Tuyển tập những bài viết về Ấn Độ giáo hiện đại* (*A Sourcebook of Modern Hinduism*, London: Curzon Press, 1985).

- Để tìm hiểu những bàn luận về thuyết siêu nghiệm Mỹ trong thế kỷ mười chín với sự đề cập đến Ấn Độ, xem Arthur Christy, *Phương Đông trong thuyết siêu nghiệm Mỹ* (*The Orient in American Transcendentalism*, New York: Columbia University Press, 1932) và Carl T. Jackson, *Những tôn giáo phương Đông và tư tưởng Mỹ: Những khảo sát của thế kỷ mười chín* (*The Oriental Religions and American Thought: Nineteenth-century Explorations*, Westport, CT: Greenwood Press, 1971).
- Về lịch sử của thời kỳ này, xem H. Kulke và D. Rothermund, *Một lịch sử Ấn Độ* (*A History of India*, London & New York: Routledge, 1990); về những trào lưu và nhân cách tôn giáo, xem Flood, *Nhập môn Ấn Độ giáo* để có một trình bày ngắn gọn. Một cuốn sách hữu ích về *sati* là cuốn do J. S. Hawly biên tập, *Sati, sự ban phước và lời nguyền: Hoả thiêu goá phụ ở Ấn Độ* (*Sati, the Blessing and the Curse: The Burning of Wives in India*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1994). Xem thêm "Hoả thiêu goá phụ ở làng Deorala", chương của Tully trong cuốn sách trên. Một dẫn nhập hữu ích về Gandhi là của Tì kheo Parekh, *Gandhi* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Chương 7

- Về phụ nữ: Kishwar, Madhu và Ruth Vanita, *Đi tìm câu trả lời: Tiếng nói của phụ nữ Ấn Độ từ Manushi* (*In Search of Answers: Indian Women's Voices from Manushi*, London: Zed Books, 1984, tái bản của New Delhi: Horizon India Books, 1991); Radha Kumar, *Lịch sử hành động: Một trình bày có minh hoạ về những phong trào vì quyền của phụ nữ và chủ nghĩa nữ quyền ở Ấn Độ, 1800-1990* (*The History of Doing: An Illustrated Account of Movements for Women's Rights and Feminism in India, 1800-1990*, New Delhi: Kali for

Women, 1993); Julia Leslie, *Những vai trò và nghi lễ cho phụ nữ Ấn Độ giáo* (*Roles and Rituals for Hindu Women*, London: Pinter Press, 1991); Sara S. Mitter, *Những người con gái của Dharma* (*Dharma's Daughters*, New Brunswick NJ: Rutgers University Press, 1991); Susie Tharu và K. Lalita, *Những tác phẩm của phụ nữ ở Ấn Độ từ năm 600 trước Công nguyên đến đầu thế kỷ hai mươi* (*Women Writing in India, 600 BC to the Early Twentieth Century*, London: Pandora Press, 1991).

- Về *dalit*: Barbara R. Roshi: *Tiện dân: Tiếng nói của phong trào giải phóng dalit* (*Untouchables: Voices of the Dalit Liberation Movement*, London: Zed Books, 1984); Mark Juergensmeyer, *Tôn giáo như tầm nhìn xã hội: Phong trào xoá bỏ tính chất tiện dân* (*Religion as Social Vision: The Movement Against Untouchability*, Berkeley: University of California Press, 1982); Dilip Hiro, *Tầng lớp tiện dân ở Ấn Độ* (*The Untouchables in India*), Báo cáo số 26 (Minority Rights Group, 1975). Xem thêm "Câu chuyện về Ram Chander" trong Tully, *Không có dấu chấm hết ở Ấn Độ*.

Chương 8

- Những tác phẩm về người Hindu và Ấn Độ giáo bên ngoài Ấn Độ: Richard Burghart, *Ấn Độ giáo ở Anh: Sự tồn tại của tôn giáo trong một môi trường văn hoá xa lạ* (*Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London: Tavistock, 1987); John Y. Fenton, *Di thực những truyền thống tôn giáo: Người Ấn Độ ở Mỹ* (*Transplanting Religious Traditions: Asian Indians in America*, New York: Praeger, 1988); Robert Jackson và Eleanor Nesbitt, *Những đứa trẻ Ấn Độ giáo ở Anh* (*Hindu Children in Britain*, Stock-on-Trent: Trentham Books, 1993); Hugh Tinker, *Cây đa: Những người di cư từ Ấn Độ, Pakistan và Bangladesh* (*Overseas Emigrants from India, Pakistan and

Bangladesh, Oxford: Oxford University Press, 1977); Steven Vertovec, *Trinidad của người Hindu: Tôn giáo, tính chất sắc tộc và sự thay đổi kinh tế - xã hội* (*Hindu Trinidad: Religion, Ethnicity and Socio-economic Change*, London: Macmillan Caribbean, 1992); Raymond Brady Williams, *Một sợi chỉ thiêng: Sự trao truyền các truyền thống Ấn Độ giáo ở Ấn Độ và nước ngoài thời hiện đại* (*A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, Chambersburg, PA: Anima, 1992).

Chương 9

- Những cuốn sách và bài viết tổng quát được đề cập ở Chương 1 đều chứa đựng những bàn luận về ý nghĩa của "Ấn Độ giáo" (Hinduism). Một cuốn khác trình bày một loạt những quan điểm đương đại là *Tái xem xét Ấn Độ giáo* (*Hinduism Reconsidered*), G. D. Sontheimer và H. Kulke (Delhi: Manohar, 1991).



Tham khảo

Chương 1

- Nirad Chaudhuri, *Ấn Độ giáo: Một tôn giáo để sống theo* (*Hinduism: A Religion to Live By*, Oxford: Oxford University Press, 1979), trang 311-29.

Chương 2

- R. K. Narayan,*Thần, quỷ và những thứ khác* (*Gods, Demons and Others*, London: Mandarin, 1990), trang 2-4; *Rig Veda* 1.1 trong Wendy Doniger O'Flaherty, *Nguồn tư liệu gốc cho nghiên cứu Ấn Độ giáo* (*Textual Sources for the Study of Hinduism*, Manchester: Manchester University Press, 1988), trang 6; *Manusmriti* 2.11 trong Wendy Doniger O'Flaherty (biên soạn), *Luật của Manu* (*The Laws of Manu*, đây là một tên khác của *Manusmriti*, Harmondsworth: Penguin, 1991); Brian K. Smith, *Những suy ngẫm về sự tương đồng, nghi lễ, và tôn giáo* (*Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1989), trang 13-17; *Rig Veda* 10.90 trong Embree, *Nguồn tư liệu của truyền thống Ấn Độ* (*Sources of Indian Tradition*), trang 17-19; R. K. Narayan, *Người hướng dẫn* (*The Guide*, London: Mandarin, 1990).

Chương 3

- *Áo nghĩa thư* (*Upanishads*), Patrick Olivelle dịch (Oxford: Oxford University Press, 1996), trang 154-5; *Vivekananda toàn tập* (*The Complete Works of Vivekananda*), tập 8 (Calcutta: Advaita Ashrama, 1970), trang 101; *Chí tôn ca* (*The Bhagavad Gita*) 2.24 (W. J. Johnson dịch, Oxford: Oxford University Press, 1994), trang 9; *Chí tôn ca* 3.4, Johnson, trang 15; *Chí tôn ca*, phần nói về thực hành của các du già sư (*yogin*): Johnson, trang 28.; Patanjali nói về *yoga sutra*: Vivian Worthington, *Một lịch sử của Yoga* (*A History of Yoga*, London: Arkana, 1989), trang 69-78; Bal Gangaghar Tilak, *Gita Rahasya* (Poona, 1935); Mahatma Gandhi nói về *karma yoga*: Mahadev Desai, *Chí tôn ca từ góc nhìn của Gandhi* (*The Gita According to Gandhi*, Ahmedabad: Navajian, 1946); Sharma, *Ấn Độ giáo cho thời đại chúng ta* (*Hinduism for Our Times*, Oxford and Delhi: Oxford University Press, 1996), trang 36-46; *Chí tôn ca*, Johnson, trang 7-13; Sharma, *Ấn Độ giáo cho thời đại chúng ta*, trang 42.

Chương 4

- Madhur Jaffrey, *Những mùa huy hoàng: Chuyện kể, thần thoại và truyền thuyết của Ấn Độ* (*Seasons of Splendour: Tales, Myths and Legends of India*, London: Pavilion Books, 1985), trang 8; Debjani Chatterjee, *Tôi là người phụ nữ ấy* (*I am that Woman*, Frome: Hippotamus Press, 1989), trang 23-4.

Chương 5

- Pierre Martin, trong P. J. Marshall, *Sự khám phá Ấn Độ giáo của người Anh vào thế kỷ mười tám* (*The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge

University Press, 1970), trang 21; Henry Martin, trong George Smith, *Cuộc đời của Henry Martin* (*The Life of Henry Martin*, London: 1892), trang 163; *Áo nghĩa thư*, Olivelle, trang 46.

Chương 6

- Kabir, "Những cảnh báo" trong O'Flaherty, *Nguồn tư liệu gốc*, trang 140-141; Kabir, "Thế gian điên rồ", trong Ainslee T. Embree, *Nguồn tư liệu của truyền thống Ấn Độ*, tập 1, ấn bản lần thứ hai (New York: Columbia University Press, 1988), trang 375; Warren Hastings, trong Marshall, *Sự khám phá Ấn Độ giáo của người Anh trong thế kỷ mười tám*, trang 189; Abbe Dubois, *Những phong tục, tập quán và nghi lễ Ấn Độ giáo* (*Hindu Manners, Customs, and Ceremonies*, Oxford: Oxford University Press, 1906), trang 8; Walt Whitman, *Lá cỏ* (*Leaves of Grass*, Oxford: Oxford University Press, 1990); Agehananda Bharati, "Sự phục hưng của Ấn Độ giáo và những khuôn mẫu biện giải của nó", *Journal of Asian Studies* (29, 1970), trang 273.

Chương 7

- Người *chandala* trong *Luật của Manu* 10.108, O'Flaherty; phụ nữ đẳng cấp cao trong *Luật của Manu* 5.146-69; Sarojini Naidu trong Manohar Kaur, *Vai trò của phụ nữ trong phong trào giải phóng, 1857-1947* (*Role of Women in the Freedom Movement, 1857-1947*, Delhi: Sterling, 1968), trang 111; lời cầu nguyện của phụ nữ trong Laxmi G. Tiwari, *Sự huy hoàng của cầu nguyện: Những ngày nhịn ăn, nghi lễ, những câu chuyện và nghệ thuật của phụ nữ* (*A Splendour of Worship: Women's Fasts, Rituals, Stories and Art*, Delhi: Manohar, 1991), trang 8; B. K. Ambedkar trong Barbara R. Joshi, *Tiện dân: Tiếng nói của phong trào giải phóng dalit*

(*Untouchables: Voices of the Dalit Liberation Movement*, London: Zed Books, 1984), trang 30-31; Neerav Patel, "Cháy cả hai đầu", trong Joshi, *Tiện dân*, trang 42.

Chương 8

- Richard Burghart, *Ấn Độ giáo ở Anh: Sự tồn tại của tôn giáo ở một môi trường văn hoá xa lạ* (*Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London: Tavistock, 1987); trang 1-2; David Barrett, *Bách khoa thư Cơ Đốc giáo thế giới* (*World Christian Encyclopedia*, Oxford: Oxford University Press, 1982).

Chương 9

- Sarvepalli Radhakrishnan, *Quan điểm Ấn Độ giáo về cuộc sống* (*The Hindu View of Life*, London: Mandala, 1988), trang 55.



DẪN LUẬN VỀ ẤN ĐỘ GIÁO

Kim Knott



NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
ĐT : 39.260.031



Chịu trách nhiệm xuất bản	: Giám đốc - BÙI VIỆT BẮC
Chịu trách nhiệm nội dung	: Tổng biên tập - LÝ BÁ TOÀN
Biên tập	: Nguyễn Khắc Oánh
Biên tập Văn Lang	: Phan Đan
Trình bày	: Minh Trinh
Vẽ bìa	: Hs. Quốc Ân
Sửa bản in	: Hải Yến



CÔNG TY CP VĂN HÓA VĂN LANG - NS. VĂN LANG
40 - 42 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM
ĐT : 38.242157 - 38.233022 - Fax : 38.235079



In 1.000 cuốn khổ 12x20 cm tại Xưởng in Cty CP Văn hóa Văn Lang
06 Nguyễn Trung Trực, P.5, Q.Bình Thạnh, Tp.HCM.
Xác nhận ĐKXB số : 71-2016/CXBIPH/165-01/HĐ.
QĐXB số : 03/QĐ - NXBHĐ, ngày 11/01/2016.
ISBN : 978-604-86-8399-3.
In xong và nộp lưu chiểu quý 1 năm 2016.